

PUBLICATIONS  
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

---

# ÉTUDES ASIATIQUES

PUBLIÉES

À L'OCCASION DU VINGT-CINQUIÈME ANNIVERSAIRE  
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PAR

SES MEMBRES ET SES COLLABORATEURS

TOME SECOND



LIBRAIRIE NATIONALE D'ART ET D'HISTOIRE  
G. VAN OEST, ÉDITEUR

---

MDCCCXXV



PUBLICATIONS  
DE  
L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

---

VOLUME XX

---

ÉTUDES ASIATIQUES

PUBLICATIONS  
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

---

# ÉTUDES ASIATIQUES

PUBLIÉES

À L'OCCASION DU VINGT-CINQUIÈME ANNIVERSAIRE  
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PAR

SES MEMBRES ET SES COLLABORATEURS

TOME SECOND



LIBRAIRIE NATIONALE D'ART ET D'HISTOIRE

G. VAN OEST, ÉDITEUR

---

MDCCCXXV

# ÉTUDES ASIATIQUES.

---

## PTOLÉMÉE, LE NIDDESA ET LA BRĀHATKATHĀ<sup>(1)</sup>,

PAR

SYLVAIN LÉVI,

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE.

---

Les compilateurs du Canon bouddhique en langue palie ont admis parmi les Saintes Écritures un commentaire, le Niddesa. L'ouvrage désigné sous ce titre glose en partie un autre texte sacré, le Sutta Nipāta, qui constitue lui-même un recueil de plusieurs petites collections. Le Niddesa est divisé en deux sections : le Mahā Niddesa « le grand exposé » commente les seize suttas du groupe qui forme, dans le Sutta Nipāta, l'Atthaka vagga; le Culla Niddesa « le petit exposé » commente les dix-huit morceaux du Pārāyānavagga. En expliquant la septième pièce de l'Atthakavagga (le Tissa Metteya sutta), l'auteur du Mahā Niddesa rencontre au septième vers le mot *parikissati* « il est tourmenté » et ce mot devient pour lui l'occasion d'un long développement où il énumère des catégories diverses de tourments. Il commence par une longue liste de supplices où les amateurs d'émotions fortes trouveront de quoi frémir; puis il passe à une autre sorte de tourments. « Ou bien encore, sous l'empire des désirs qui dominent son âme, en quête de jouissances, il s'embarque sur le grand océan, tantôt glacé, tantôt brûlé, en butte aux moustiques, aux moucherons, aux vents,

<sup>(1)</sup> On trouvera réunis à la fin de l'article les textes qui ont servi de base à la discussion.

au soleil, aux serpents, souffrant la faim et la soif; il s'en va à Gumba, à Takkola, à Takkasilā, à Kālamukha, à Maraṇapāra, à Vesuṅga, à Verāpatha, à Java, à Tamali, à Vaṅga, à Elavaddhana, à Suvannakūṭa, à Suvannabhūmi, à Tambapaṇṇi, à Suppāra, à Bharukaccha, à Suratt̥ha, à Aṅgaṇeka, à Gaṅgana, à Paramagaṅgana, à Yona, à Paramayona, à Allasanda, à Marukantāra, à Janupatha, à Ajapatha, à Menḍhapatha, à Saṅkupatha, à Chatta-patha, à Vamsapatha, à Sakunapatha, à Mūsikapatha, à Daripatha, à Vettādhāra; et ainsi encore il est tourmenté, très tourmenté. »

Le même développement reparait sous une forme presque identique dans l'intérieur du Mahā Niddesa; en commentant le quinzième sutta de l'Atthakavagga (l'Attadaṇḍa), l'auteur rencontre au vers 5 l'expression *sallena otiṇṇo* « transpercé par le trait », et il l'explique ainsi: « Pénétré, touché, meurtri, atteint, frappé par la flèche de la passion, en quête de jouissances, il s'embarque sur le grand océan. . . etc. à Daripatha, à Vettādhāra ». Il s'agit donc manifestement d'un développement stéréotypé que le rédacteur du Mahā Niddesa tenait à sa disposition et qu'il utilisait quand l'occasion s'en présentait. Les savants éditeurs du Mahā Niddesa, MM. de Lavallée Poussin et E. J. Thomas, n'ont pas manqué de rappeler à propos de ces passages, deux listes de noms géographiques, contenues dans le Milinda pañha. La première (p. 359 du texte) semble n'être qu'une variante réduite du même cliché: « C'est ainsi, grand roi, qu'un riche capitaine, quand il a exactement réglé les droits dus au port, s'engage sur le grand océan et s'en va à Vaṅga, à Takkola, Cina, Sovira, Suratt̥ha, Alasanda, Kolapaṭṭana, Suvannabhūmi ou tout autre port de mer. . . » L'autre (p. 331) n'a qu'un rapport lointain avec le texte du Mahā Niddesa; Nāgasena cite au roi l'exemple d'un entrepreneur qui voudrait bâtir une grande ville: « Et alors il viendrait dans cette ville pour s'y installer des gens de Saka, Yavana, Cina, Vilāta, Ujjeni, Bharukaccha, Kāsi, Kosala, Aparanta, Magadha, Sāketa, Suratt̥ha, Pāṭheyra, Koṭumbara, Madhurā, Alasanda, Kasmīra, Gandhāra. . . » On peut encore ajouter à ces deux listes

une troisième (p. 327) plus courte où se retrouvent en partie les mêmes noms : « Saka et Yavana, Cīna et Vilāta, Alasanda, Nīkumba, Kāsi et Kosala, Kasmīra, Gandhāra . . . »

La série des ports énumérés par le Mahā Niddesa se développe comme le tracé d'un vaste périple qui part de l'Extrême-Orient, touche aux côtes de l'Inde, et va se perdre dans les profondeurs de l'Occident. Si nous y rencontrons des noms encore peu connus ou ignorés, nous n'en tenons pas moins des repères sûrs avec Java, Suppāra (aujourd'hui encore Sopārā, un peu au Nord de Bombay), Bharukaccha (Broach, à l'embouchure de la Narmada), Suratt̥ha (Surat, à l'embouchure de la Tapti), Yona (le monde hellénique), Allasanda (Alexandrie).

Le premier nom de la liste, Gumba, est particulièrement obscur; la forme même en est incertaine, et le choix des éditeurs a varié entre Gumba (p. 154) et Gumbha (var. Kumbha; p. 414). L'énigmatique Gumba-Kumbha évoque le non moins énigmatique Nīkumba du Milinda (p. 327) mentionné entre Alasanda et Kāsi-Kosala.

Le second nom, Takkola, se retrouve dans le Milinda (p. 359) où il est précédé de Vaṅga, le Bengale, et suivi de Cīna, la Chine ou terrestre ou maritime. On n'a pas manqué de rapprocher le Τάκωλα ἐμπόριον « Takōla, port de commerce » que Ptolémée place sur la côte de l'Inde transgangétique, au pays de la Chersonèse d'Or (VII, 2, 5). On a tenté à maintes reprises de fixer exactement la position de Takōla sur le littoral. La question a repris un nouvel intérêt depuis que M. Kanakasabhai a suggéré (dans la *Madras Review*, août 1902) l'identité du Takōla de Ptolémée avec la localité de Talaittakkolam que le roi Rājendra Coḷa I<sup>er</sup> (1012-1042) mentionne dans la liste aujourd'hui célèbre de ses conquêtes outremer; Talaittakkolam y figure à côté de Mādamāliṅgam, d'Ilāmuriśam, de Māṇakkavāram. M. Cœdès (*Le royaume de Śrīvijaya*, dans *B.É.F.E.-O.*, XVIII, 6, 1918) a reconnu dans Mādamāliṅgam le pays dénommé ailleurs Tāmbraliṅga, situé immédiatement au Sud de l'Isthme de Kra. Ilāmuriśam est certainement Sumatra;

Māṇakkavāram est non moins certainement le groupe des Nicobars. J'ai moi-même appelé l'attention dès 1896 sur un texte chinois qui semble se rapporter aussi à Takkola (*Deux peuples méconnus*, dans *Mélanges Charles de Harlez*, p. 176) : la notice sur l'Inde incorporée dans les Annales des Leang rapporte le voyage d'une ambassade envoyée par le Fou-nan à l'Inde au temps de la dynastie Wou (222-277). M. Pelliot a donné de ce passage une traduction rectifiée (*Le Fou-nan*, dans *B.É.F.E.-O.*, III, p. 80) que je reproduis ici : « Du Fou-nan, l'ambassadeur quitta le port de T'eu-kui-li et suivit une grande baie de mer; droit au Nord-Ouest, il entra dans bien des baies et longea bien des royaumes. Au bout d'une année et plus, il parvint à l'embouchure du fleuve de l'Inde. » Si T'eu-kui-li 投拘利 répond à Takôla malgré la difficulté que fait la sonore initiale (*t'eu = du*) de la transcription chinoise, Takôla servait de port au Fou-nan pour ses relations avec l'Inde dans le cours du III<sup>e</sup> siècle (M. Pelliot a signalé ultérieurement [*B.É.F.E.-O.*, IV, p. 386] un autre texte relatif à la même ambassade, où le nom du port d'embarquement est réduit à Kiu-li). La carte de Ptolémée qui place Takôla au Sud de l'étranglement qui relie l'Inde transgangaïque à la presqu'île de la Chersonèse d'Or, paraît montrer clairement qu'il faut chercher le site de ce port sur la côte occidentale de la presqu'île malaise, au Sud de l'isthme de Kra. C'est en effet la solution la plus généralement admise (Gerini, *J.R.A.S.*, 1897, p. 572; St. Andrew St. John dans *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international des Orientalistes à Paris*, 2<sup>e</sup> section, p. 230 et suiv.; Blagden, *ibid.*, p. 235 et suiv.; Pelliot, *B.É.F.E.-O.*, IV, p. 386). Cependant les archéologues de Birmanie s'obstinent à localiser Takôla dans le delta de l'Iraouaddy, ou bien du Sittang, près de Bilin; de fait, les cartes du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle marquent dans cette région un port du nom de Tagalla ou Tagaila (Forchhammer, *Notes on Early History and Geography of British Burma*, II, 7; Taw Sein-Ko, *Indian Antiquary*, XXI, 1892, p. 383; *Arch. Survey of Burma*, Report 1909-10, p. 14; 1915-16, p. 29; 1916-17, p. 27; 1917-18, p. 28;

1918-19, p. 25; Kanakasabhai, *Madras Review*, 1902, p. 251, adopte cette opinion; aussi V. Smith, *Early History of India*<sup>3</sup>, p. 466).

On a discuté l'étymologie du nom de Takôla. St. Andrew St. John a proposé le môn «*t'kau-lah*» qui signifierait «île plate». Forchhammer partant de l'identité admise Takôla = Taikkala, y superpose une autre identité : Taikkala = pali Goḷamattikā dans l'inscription de Kalyani (datée de 1476), et il explique : *taik* (birman ou môn) = *mattikā* (pali) «construction de terre ou de briques» et *kald* = *gola*, les «Gauḍa» ou «Bengalais». Taw Sein-ko rapporte (*Rep.* 1917-18, § 58) l'interprétation fournie par le Rev. Ba Te, de la Mission baptiste américaine, d'après qui *Takala* signifie «un occidental» en palaung; «les Palaungs sont une branche de la race môme et on doit supposer qu'ils connaissaient Taikkala et son histoire».

On semble avoir perdu de vue que *takkola* est un mot sanscrit régulièrement attesté. Le terme manque, il est vrai, aux dictionnaires d'origine indienne, Amara, Hemacandra, etc. Cependant il faut noter qu'un des manuscrits utilisés par Gaṇapati Śāstrī dans son édition de l'Amara Kośa avec le commentaire de Kṣīrasvāmin et la glose de Sarvānanda (le manuscrit indiqué par la lettre ख) lit *takkolakam* au lieu de *kakkolakam* au vers II, 6, 129-130 d'Amara (II, 6, 3, 31 de l'éd. Loiseleur-Deslongchamps) :

*atha kolakam*

*kakkolakam kośaphalam*

Ces trois termes synonymes désignent le bdellium, d'après Loiseleur; le Dictionnaire de Pétersbourg, plus prudent, se contente de les interpréter par «une certaine substance odorante». Kṣīrasvāmin commente ainsi : *kolam eva kolakam. karkante 'tra karkah. kolati samstyāyati karkolam. kośe phalāny asya kośaphalam*. Mais le ms. ख lit : *karkante 'tra karkah. kolati samstyāyati takkolam*... Et le glossateur Sarvānanda explique sans aucune hésitation : *kolakatrāyam*

*karpūragandhitakkolaphale* «les trois mots *kolaka* etc. s'appliquent au fruit du *takkola* qui a une odeur de camphre». Le *Rāmāyaṇa*, III, 35, 22 mentionne le *takkola* en même temps que «les fruits odorants» lorsqu'il décrit les forêts situées sur les bords de l'Océan que Rāvaṇa contemple en allant rejoindre Marīca :

*agurūṇāṁ ca mukhyānāṁ vanāny upavanāni ca  
takkolānāṁ ca jātyānāṁ phalānāṁ ca sugandhinām.*

Telle est du moins la lecture de la recension de Bombay et de la recension méridionale : le texte du Bengale, reproduit par l'édition Gorresio, remanie le vers et substitue le *kakkola* au *takkola* (III, 39, 22) :

*vanāni ca suramyāṇi kakkolānāṁ tvacasya ca*

L'alternance *takkola-kakkola*, que nous venons de rencontrer dans l'*Amarakoṣa* et Kṣīrasvāmin, reparaît donc ici; nous avons traité déjà de l'alternance *t* et *k* à l'initiale dans un autre travail (*J.A.*, 1923, II, p. 30 et suiv.). Le commentateur Rāma, dans ses annotations sur le *Rāmāyaṇa*, *ad loc.*, se contente d'expliquer que «les *takkola* sont une espèce d'arbres qui ont des fruits odorants» (*takkolāḥ sugandhiphalā vrkṣaviśeṣāḥ*). Keśavasvāmin, dans son *Nānārthāṇavasainkṣepa* (éd. Gaṇapati Sāstrī, *Trivandrum Sanscrit Series*) composé au XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle, donne le mot *takkola* comme une des significations du mot *kola* employé au neutre (*Nānāliṅgādhyāya*, v. 288 et suiv.) :

*kolaṁ punar nāpi  
vyoṣe 'rdhakarṣe takkole śuṇṭhyāṁ ca badarīphale*

Ainsi il adopte et confirme, pour le texte d'Amara cité plus haut, la leçon suivie par le ms. ३. D'ailleurs, pour l'histoire de la lexicographie, l'ouvrage de Keśavasvāmin est un répertoire d'une étonnante richesse. Dans un autre passage du même chapitre (v. 874)



il se sert encore du mot *takkola* pour définir un des sens du terme *bola* employé au neutre :

*klīvaṃ punar bolam iti dhvaniḥ  
śājye madhuni takkole*

Le Dictionnaire de Pétersbourg n'indique pas ces diverses significations; il ne connaît le mot *bola* qu'au masculin, comme le donne Amara, II, 9, 105; en outre il adopte la lecture *vola*, proscrite par Kṣīrasvāmin. Quant à *takkola* lui-même, le Dictionnaire de Pétersbourg, dans sa première édition, donne comme unique référence le Nighaṇṭaparakāśa de Bāpū Gaṅgādhara, avec l'équivalence botanique : *pimenta acris*; cette équivalence est reproduite dans PW<sup>2</sup> avec une référence additionnelle au vers du Rāmāyaṇa que j'ai déjà cité. D'après le commentateur Bhaṭṭasvāmin (cité par Gaṇapati Śāstri sur Kauṭalya Arthaśāstra, II, 29), *takkola* pourrait être un autre nom du *bhadraśrīya*, tandis que d'autres interprètes font du *bhadraśrīya* le camphre, le śrīvāsaka, ou le santal rouge :

*kecit karpūram ity āhus takkolam iti cāpare  
śrīvāsakam tathā kecit kecil lohitaandanam*

En pali aussi, le mot *takkola* se rencontre, notamment dans les formules du type *tambūlatakkolakādini pupphāni adāsi* (*Jātaka*, I, 291, et *passim*) où il est associé à des ingrédients odorants d'origine végétale, feuille de bétel, etc. Childers l'enregistre avec une référence à l'Abhidhānappadīpikā v. 304. Mais en fait, ce vers n'est que la transcription palie du vers de l'Amarakośa, II, 6, 129-130 = Loiseleur, II, 6, 3, 31; il apporte donc un témoignage de plus en faveur de la lecture *takkolakam* de préférence à *kakkolakam* dans le texte d'Amara. Childers reprend le sens de « bdellium » fourni par Loiseleur-Deslongchamps, mais il ajoute : « Une espèce particulière de parfum tiré des baies du kakkola. Le correspondant sanscrit est *kakkola*. La forme singhalaise est *takul*, d'après Subhūti. Pour la

dissimilation consonantique, comp. *kipillika*, *tikicchati*, *phāsulikā*». Le nouveau Dictionnaire pali de la Pali Text Society ne fait que répéter l'interprétation donnée par Childers. Trenckner dans ses *Notes sur le Milinda-pañha* publiées quatre ans après le Dictionnaire de Childers, en 1879 (et réimprimées dans le *Journal of the Pali Text Society*, 1908) cite le mot *takkola* comme un exemple de dissimilation consonantique (p. 59; *J.P.T.S.*, p. 108): «...*takkola* (Abhidh., v. 304) correspond à *kakkola* dans le vers parallèle de l'Amarakośa; dans le Milinda, c'est aussi le nom d'un pays, peut-être le sanscrit *karkoṭa*...». E. Muller dans son *Index des noms propres en pali* (*J.P.T.S.*, 1888), s. v. Takkola, reproduit le même rapprochement avec le sanscrit *karkoṭa*. W. Geiger dans son récent ouvrage sur le pali (*Grundriss der Indo-Arischen Philologie*), au chapitre Dissimilation, § 47, répète Childers et Trenckner, mais introduit une réserve: «*Takkola*, bdellium, Abhp. 304 = *kakkola*; pourtant le sanskrit a aussi *takkola*; en singhalais *takul*. Le nom de pays *Takkola* Milp. 359, 28, est peut-être = *Karkoṭa*». Observons en passant que ce nom de pays *Karkoṭa* ne se rencontre qu'une fois dans le Mahā Bhārata, VIII, 2066, dans une énumération de peuples dépravés (*durdharma*), avec les Kāraskara, les Māhiṣaka, les Kālīṅga, les Kerala et les Vīraka, qui sont pour la plupart des populations du Sud de l'Inde. Le catalogue de peuples donné par Varāha Mihira dans sa *Bṛhat Saṁhitā* énumère aussi parmi les habitants du Sud les *Karkoṭa* après les *Bharukaccha* (Barygaza, Broach) et avant les *Taṅkaṇa* et *Vanavāsi* (Banavasi, sur la frontière du Mysore et du Kanara). D'autres manuscrits lisent *kakkoṭa*, *kaṅkaṭa*, et c'est cette dernière leçon que l'éditeur, H. Kern, a admise dans son texte.

Le mot *takkola* survit comme nom d'un végétal dans les langues modernes. Le 'Hindī-śabdasaṅgraha' l'enregistre, et le définit «un arbre d'espèce particulière». La *Vernacular List of trees, shrubs and woody climbers in the Madras Presidency*, par A. W. Lushington, Madras, 1915, atteste le mot en tamoul et en télougou. Je repro-

duis ici les références et les identifications fournies par cet excellent travail :

En tamoul : 1° takkolam (*Dictionnaire tamoul de Visvanatha Pillai*; Mac Leane, 385; Riddell, 112, corr.) *Eugenia jambolana*. — 2° takkolam (*Dict. tamoul*, Mac Leane, 677; Pfeleiderer, 190) *Piper Cubeba*.

En télougou : 1° takkoḷa (*Anantapur District*) *Clerodendron phlomidoides*. — 2° Takkoḷakamu (*Dict. télougou de Sankaranarayan*) *Clerodendron inerme*. — 3° Takkoḷamu (*Elliot's Flora Andhrica*; *Anantapur District*) *Clerodendron phlomidoides*. — 4° Takolapu (*Elliot's Flora Andhrica*) *Clerodendron inerme*.

Les listes Malayalam et Uriya ne donnent rien sous la rubrique *takkola* ou analogues.

M. Pelliot a ingénieusement proposé de retrouver la mention du takkoḷa dans un texte chinois que MM. Hirth et Rockhill avaient déjà signalé à l'attention (*Chau Ju-kua*, p. 222) sans en saisir toute la portée. Le *Yeou-yang-tsa-tsou*, compilé entre 850 et 860, et qui emprunte son information au *Pen-ts'ao-che-yi* qui date de 713-741, dit : « Le cardamome blanc 白荳蔻 *pai-teou-k'ou* vient du pays de *K'ie-kou-lo* 伽古羅 où il est appelé *to-kou* 多骨; il a la forme du bananier; les feuilles ressemblent à celles du *tou-jo*; elles ont huit ou neuf pieds de long; elles ne se fanent ni en été ni en hiver. Les fleurs sont jaune clair. Les graines forment des grappes comme le raisin. Quand elles paraissent, elles sont d'abord vert clair, mais elles blanchissent une fois mûres; on les récolte au septième mois. » M. Pelliot note que l'ancienne prononciation de 多骨 est *ta-kut*, restitution hypothétique \**takur*, et il ajoute (*T'oung-Pao*, 1912, p. 455) : « A titre d'hypothèse, je ne puis m'empêcher de signaler un rapport possible entre *takur*, nom indigène du cardamome, et le nom de l'ancien port de Takola, tout comme il y a probablement identité étymologique entre *qaqola* et le pays de Qaqola. Au VIII<sup>e</sup> siècle, Tch'en Ts'ang-ki indique également 迦拘勒 *kia-kiu-lo* (= *lak*) comme nom étranger de la noix muscade.

C'est en effet là son nom sanscrit : *kakkola*, ou plutôt le dérivé *kakkolaka*, indiqué avec ce sens par Böhtlingk. Dans *B.É.F.E.-O.*, III, 409, le Dr P. Cordier indique pour *kakolam* l'équivalent *Lavanga scandens*. M. Cœdès, après avoir rapporté cette note de M. Pelliot, ajoute, avec une compétence irrécusable : « Noter de plus que la traduction traditionnelle du pali *takkolam* en cambodgien et en siamois est *kravāñ* = cardamome ». Il semble bien que le commentateur de l'*Amarakośa*, Sarvānanda, ait interprété *takkola* comme le nom du cardamome, puisqu'il glose Am., II, 6, 129-130 (*atha kolakam|karkolakam [tar] kośaphalam*) par : *kolakatrayam karpūragandhitakkolaphale* « les trois vocables s'appliquent au fruit du *takkola* qui a une odeur camphrée ». L'odeur camphrée est une caractéristique du cardamome (*Materia Medica of India* par R. N. Khory et N. N. Katrak) tandis que le *kakkola* = *lavanga scandens* a pour caractéristique une odeur de térébenthine (*ibid.*, p. 133).

La question de l'alternance *k-t* à l'initiale, déjà rencontrée au cours de nos recherches, se pose une fois de plus, et sous une forme plus concrète. Si la restitution de Pelliot est exacte, et l'observation de Cœdès semble bien la confirmer, le *takkola*, au sens de « noix muscade » serait le produit exporté du pays de *Kakola*. « Le cardamome blanc » du texte chinois est l'*amomum cardamomum* des botanistes, le cardamome à grappes, qui est indigène au Cambodge, au Siam, à Java. Le pays de *K'ie-kou-lo*, qui le produit, est bien un pays subéquatorial, L'itinéraire de Kia Tan, compilé entre 785 et 805, et conservé en substance dans les Annales des Tang, mentionne un pays du nom de *Ko-kou-lo* 哥谷羅 — *Kakola* qui appartient sans aucun doute à la région malaise, mais dont le site précis est difficile à fixer : MM. Hirth et Rockhill (*Chau Ju-kua*, p. 11, n. 10) le placent avec Gerini (*Researches...*, 444, n. 2) à Kelantan ou à Ligor. M. Pelliot (*Toung Pao*, 1919, p. 455), pour des raisons qui me paraissent décisives, écarte cette localisation, et il ajoute : « Pour quelque identification qu'on

doive se décider dans la suite, c'est sur la côte occidentale (de la péninsule malaise) qu'il faut chercher le *Ko-kou-lo* de Kia Tan». Je crois en trouver un indice de plus dans le fait, rapporté par l'histoire des Song (Chavannes, *Revue de l'histoire des Religions*, 1896, p. 52) que le moine Fa-yu, désirant retourner de Chine en Inde, en 983, reçut de la cour impériale des lettres de recommandation pour *San-fo-ts'i*, *Ko-kou-lo* 葛古羅, *Ko-lan*, et l'Inde occidentale. *San-fo-ts'i* est Palembang, à l'extrémité sud-est de Sumatra; *Ko-lan* est Quilon, sur la côte de Travancore, à l'extrémité sud-ouest de l'Inde; *Ko-kou-lo*, placé entre ces deux ports, comme une escale intermédiaire, doit être le dernier point où les bateaux touchaient terre avant de se lancer en plein Océan Indien vers l'Ouest. Il semble bien difficile d'isoler ce *Ko-kou-lo*, K'ia-kou-lo, Kakula, Kakola, du port de Kākula, Kākullā mentionné par les géographes et voyageurs arabes; c'est par excellence le pays du bois d'aloès, dont une excellente variété porte le nom de Kākuli. «La première chose que je remarquais en entrant dans la ville de Kākula, ce furent des éléphants chargés de bois d'aloès indien; les habitants le brûlent dans leurs maisons, car il vaut le même prix que le bois de chauffage chez nous, ou même moins» (Ibn Baṭūṭā, xiv<sup>e</sup> siècle, dans Ferrand, *Textes géographiques*, p. 445). Ici encore nous rencontrons un nouveau cas de l'alternance *k-t* à l'initiale. Krishnaswami Aiyengar cite (*Quarterly Journal of the Mythic Society*, Bangalore, XII, 1, p. 23) un texte tamoul où il est fait mention des produits apportés du dehors au port de Tonḍi en pays Cola; quatre espèces de bois d'aloès (*agaru*) y figurent (avec la soie, le santal, le camphre); une des variétés est appelée *takkoli*; il est manifestement impossible de séparer cette désignation du bois d'aloès kākuli des Arabes (une autre variété porte le nom de *kidāran* «originaire de Kidāram» le pays de Kēdah en Malaisie, d'après Coedès, *B.É.F.E.-O.*, XVIII, 6, 22). Le *Livre des merveilles de l'Inde* raconte (Ferrand, p. 581) l'histoire d'un marin qui, débarqué tout près de Kākula, eut commerce avec une

guenon, la rendit enceinte et s'enfuit sur un canot; au bout de vingt et quelques zam, soit environ 70 heures, il arriva à une des îles Andaman. Le narrateur devait donc le supposer parti de quelque endroit sur la côte occidentale de l'Indo-Chine, cette côte où se localisait le K'ia-kou-lo des Chinois. Si le Kākula des Arabes était le pays du bois d'aloès, il devait être aussi le pays du cardamome authentique, le « cardamome blanc » ou « petit cardamome » ou « cardamome à grappes » ou « cardamome rond », l'*Elettaria Cardamomum* des botanistes, puisque ce produit porte couramment en arabe le nom de *kākula* (*kākula ebil*), et en persan celui de *kakelah-seghar*.

On est surpris de constater en regard que le sanscrit *kakkola* ne reçoit jamais cette signification, et que le cardamome ne porte jamais ce nom ni en sanscrit, ni dans les langues dravidiennes. Il suffit de renvoyer aux désignations en sanscrit, *uriya*, *télougou*, *tamoul*, *malayalam*, *canarais* qui sont réunies par A. W. Lushington dans sa *Vernacular List of Trees . . . in the Madras Presidency*, sous le n° 3004, vol. II A, p. 737. Cependant Sarat Chandra Das, dans son Dictionnaire tibétain, *s. v. ka-ko-la* interprète ce mot par « cardamome »; toutefois il ajoute immédiatement : « the fruit of *Coculus Indicus*, a plant with a berry, the inner part of which consists of seeds with a wax-like aromatic substance ». Le *Coculus indicus* n'a rien à faire avec le cardamome; c'est une ménispermacée, qui porte en sanscrit le nom de *kākamāri*, etc. (Lushington, *List*, n° 81; Khory et Katrak, *Materia Medica*, p. 24 : *anamirta poeniculata*). S. C. Das semble avoir confondu *kakkola* et *kakola*; en effet, le *kakola* est décrit dans un texte cité par P. W. *s. v.* :

*kakolam ugratejaḥ syāt kṛṣṇacchavi mahāviṣam*

et ces caractères conviennent fort bien aux baies du *Coculus Indicus*, auquel Wilson du reste identifie cette plante. La traduction tibétaine de l'*Amarakośa* (*Bibl. Indica*, n° 1294, p. 117, v. 124) donne *ka-ko-la* comme la traduction de *prthvīka* qui désigne cer-

tainement le grand cardamome, *elā* (Lushington, *List*, 2991 bis). L'équivalence « kakkola = cardamome » était donc tenue pour indubitable par le traducteur tibétain.

Abstraction faite de ce témoignage, le kakkola est, comme le Dr Cordier l'avait bien indiqué (*B.É.F.E.-O.*, III, 466) la lavanga scandens = noix muscade « d'où l'on tire une huile parfumée médicinale, employée pour la chevelure, et appelée kakkola » (*Materia Medica of India*, par R. N. Khory et N. N. Katrak, p. 133). Amara se contente de le mentionner (II, 6, 133; Loiseleur, II, 6, 3, 34) comme un des ingrédients du parfum appelé *yakṣakardama*; il y entre avec deux autres produits du monde indonésien, le camphre (*karpūra*) et le bois d'aloès (*agaru*); il figure aussi dans une recette médicale de Suśruta (I, 243, 19) avec la noix d'arec (*pīṭha*), le camphre, et les clous de girofle (*lavāṅga*) qui sont tous aussi des produits de la même région. La recension bengalaise du Rāmāyaṇa (Gorr., III, 39, 22) substitue le kakkola au takkola des autres recensions dans le passage que j'ai cité plus haut. Dans les langues modernes, le nom subsiste, mais il paraît avoir changé d'attribution : en hindi, en marathe, *kakkol* ou *kamkol* désigne une plante originaire des Indes occidentales, Antilles et Vénézuëla, la *Pimenta acris*, pour laquelle Lushington, II A, n° 1207, donne les noms anglais de *West Indian bayberry tree*; *China pepper*; *tree pepper*; *black cinnamom*; *wild cinnamom*; *wild clove*; *cabobcheeny of Madras*; *stal cherry of Bengal*. Elle est actuellement cultivée sur toute la côte occidentale de l'Inde; mais elle n'y a été introduite que dans les derniers siècles, et c'est à tort que le Dictionnaire de Pétersbourg la donne comme l'équivalent de kakkola dans le Rāmāyaṇa et Suśruta, entre autres. Les désignations en tamoul, malayalam, et canarais fournies par Lushington n'ont rien de commun avec le mot kakkola. Au reste, comme nous l'avons observé à propos du takkola, ni le tamoul, ni le télougou, à en juger par les listes de Lushington, ne présentent de nom botanique en rapport avec kakkola.



On peut s'étonner de voir des végétaux si hétéroclites désignés sous le même nom. Mais la nomenclature populaire ne tient pas compte des caractères scientifiques qui rapprochent ou séparent les espèces; elle se fonde exclusivement sur des traits qui saisissent au premier abord. Les multiples végétaux auxquels le nom de *takkola* s'est trouvé appliqué contiennent tous une oléo-résine qui dégage une odeur forte, généralement camphrée; mais le camphre est le type des odeurs fortes tenues pour agréables. C'est ainsi que l'eucalyptus, arbre d'introduction récente (il est originaire d'Australie) a reçu dans l'Inde le nom de « camphrier », en sanscrit *karpūra*, en télougou *karpūrapu*, en tamoul *karuppūram*, etc. (Lushington, *List*, *cdix*). De même en Égypte il est désigné par le nom arabe du camphrier, *kāfūr* (comme m'en informe M. Victor Mosséri, vice-président de l'Institut égyptien).

Les noms de Takkola et de Kakkola n'appartiennent pas seulement à la nomenclature géographique de la région malaise; ils se retrouvent sur le sol de l'Inde propre. Takkolam est encore aujourd'hui le nom d'une localité historique, un simple village situé droit à l'ouest de Madras, à 6 milles sud-est d'Arkonam Junction, par 79° 48' Est et 13° 1' Nord. C'est là que, en 949, le Rāṣṭrakūṭa Kṛṣṇa III livra bataille au Cola Rājāditya qui fut tué, comme nous l'apprend l'inscription d'Atakur, au Mysore (Fleet, *Ep. Ind.*, VI, 54). Une inscription datée du règne de Kṛṣṇa III et rappelant ses conquêtes subsiste encore à Takkolam. La *Topographical List of Inscript. of the Madras Presidency*, par V. Rangacharya (Madras, 1919, vol. I, p. 37) ne signale pas moins de 19 inscriptions (Arcot North District, n<sup>os</sup> 43 à 61) relevées dans cette localité et qui sont toutes contemporaines des Cola. Elles proviennent du temple de Jalaṇātheśvara, appelé aussi Ural « la fontaine » et aussi Nandī-tīrtha, et commémorent des donations.

Quant à Kakkola, il est peu douteux que ce nom soit à la base de Śrī-Kākulam, la désignation sanscrite du port que nous appelons Chicacole, situé sur la côte orientale par 18° 17' 25" Nord et



83° 56' 25" Est, sur l'estuaire de la Languliya ou Nagavali. Le port est ancien; il était voisin de la capitale du Kalinga, le pays qui a tant contribué à l'émigration hindoue vers la presqu'île malaise et les îles de l'Archipel. La tradition (Rangacharya, *List of Inscr.*, Kistna District, p. 891) rapporte que le roi Trilocana Pallava y aurait installé un établissement brahmanique vers le III<sup>e</sup> siècle; on n'y a pas encore trouvé d'inscription antérieure au IX<sup>e</sup> siècle; mais, ajoute Rangacharya «the survey of the place is yet to be completed». Des 46 inscriptions relevées, 38 se trouvent au temple de Śrī Kākuleśvara, la divinité locale. La forme *kākula* est avec le sanscrit *kakkola* dans le même rapport que *takul* (singhalais) avec *takkola*. C'est probablement ce pays que le traducteur indien du Saddharmasmṛtyupasthāna sūtra en langue chinoise avait cru reconnaître dans l'original sanscrit, au chapitre qui décrit la région du Sud. Après le pays d'Udra (l'Orissa), Andhra (la basse Godavari), Kera (Malabar), et avant d'arriver à la Caveri, il dit : «Proche du rivage de la mer du Sud, il y a un royaume nommé *Kia-kiu-lo-mo* 迦俱羅摩; toutes les essences d'arbres s'y trouvent au complet. Le territoire est long de trois cents yojana et large de cinquante» (*Pour l'Histoire du Rāmāyaṇa*, dans *J. A.*, 1918, I, 29, n. 2). Il est vrai que le traducteur tibétain du même texte l'a interprété tout autrement : «Et de plus, à l'intérieur de l'Océan, tous les arbres de la nature du karkola se trouvent en abondance. La longueur en est. . . » Le mot *karkola* = *kakkola*, pour l'un nom de pays, est pour l'autre un nom d'arbre. Dans le passage correspondant du Rāmāyaṇa, IV, 41, on ne rencontre aucun trait de cette description. La localité de Kakkola se rattachait sans doute par quelque lien au tantrisme, car le Dictionnaire tibétain de S. C. Das explique *kako-la* (*sic*; *kako* sous la rubrique *kak*) comme «une demeure secrète de la Dākinī, et il renvoie à Kandjour, Rgyud (III, p. 337), c'est-à-dire au Samputa tantra.

Noms géographiques ou noms botaniques, Takkola et Kakkola

sont clairement des formations dérivées au moyen de préformantes *k* et *t* ou *kak* et *tak* d'un simple *kola* que le sanscrit a conservé. Si inexplicable que soit une formation de ce type dans le domaine aryen, le sentiment de la parenté originelle qui relie ces formes a persisté. Le dictionnaire d'Amara les rapproche : II, 6, 129 *atha kolakam kakkolakam* (ou *tak°*), et Keśavasvâmin dans son *Nânâarthârnavasamkṣepa* (*tryakṣara nânâlingādhy.* 596) : *kolakam marice tathâ kakkole ca*; dans ce passage encore, deux manuscrits lisent : *takkole*; et de nouveau (*dvyakṣ. nânâling°*, 288) : *kolam punar napi vyosē rdhakarṣe takkole śunthyām ca badarīphale*. Nous allons relever au cours de cette étude d'autres faits du même ordre.

Parmi les noms qui suivent celui de Takkola dans le Mahâ Nidhesa, un lecteur familier avec les listes de Ptolémée ne peut manquer d'être frappé par le nom de Vesunga. L'identité avec Ptolémée n'est pas moins frappante ici que dans le cas de Takkola, et le nom reparait à plusieurs reprises dans les Tables, VII, 2, 4 : « Après le cap Têmala (Tamala), commence le pays des Bêsungeitai anthropophages, sur le golfe Sarabakos; et dans ce pays se trouve le port de commerce (ἐμπόριον) de Bêsunga, près de l'embouchure du fleuve Bêsunga; ce fleuve Bêsunga est le plus méridional des fleuves qui descendent des monts Maiandros (*ibid.*, 10). Le pays des Bêsungeitai est voisin de la région de l'Or (*Khrusê Khôra*), qui est situé au delà de la région de l'Argent (*Argurê Khôra*) où se trouvent, dit-on, en grande abondance des gisements de ce métal. Étienne de Byzance, au <sup>vi</sup> siècle, a encore recueilli dans son Vocabulaire géographique les noms de « Bêsunga, marché de l'Inde, du fleuve Bêsungas, et des Bêsungeitai, qu'on dit être anthropophages ». La configuration de la carte de Ptolémée ne permet pas de loger la ville et le peuple ailleurs que dans le Pégou, sur le Nord du golfe de Martaban; toute localisation plus précise serait hasardeuse, car les apports de l'Iraouaddy et du Sittaung ont dû modifier la côte au bout de deux millénaires. Ptolémée place Bêsunga (lat. 9°) à presque 5° au nord de Takôla (4° 15');

mais il faut ajouter à cette distance une quantité de 2° que Ptolémée porte en écart de longitude (Bésunga 162°; Takôla 160°), trompé sur la direction de la côte qu'il fait revenir à l'Est après l'isthme correspondant à l'isthme de Kra; sa construction géographique n'est en effet qu'une interprétation par projection des distances nautiques fournies par l'évaluation des marins. Or Ptolémée avait à combiner ses informations avec une donnée qu'il tenait pour fondamentale : à savoir la position de Sada située sur la côte occidentale de l'Inde transgangétique, position qu'il avait adoptée comme origine de ses méridiens pour cette région (Ptol., I, 137-9). Marin de Tyr avait estimé à 13,000 stades la traversée du golfe Gangétique entre Paloura, sur la côte orientale de l'Inde, et Sada supposée droit en face sur la rive opposée, l'une et l'autre par 11° 20' de latitude Nord. La ville de Paloura est placée 2° 40' au sud de l'embouchure du fleuve Manada qui est certainement la Mahanadi; l'*aphetérion* des bateaux allant à la Terre de l'Or (Khrusê), le point où les marins quittaient la côte pour s'élancer droit à l'Est vers l'autre rive, était situé à 20' Ouest et 20' Sud de Paloura, soit environ 20 milles dans chaque direction. Ptolémée reproche à son prédécesseur de n'avoir pas fait entrer en ligne de compte dans son calcul des distances l'irrégularité de la navigation, qui allonge d'un tiers environ la distance réelle. Il réduit donc les 13,000 stades de Marin à 8,670 ou 18°. Donc, si Paloura est situé par 136° 40' Est et l'*aphetérion* par 136° 20', Sada doit être placé par 154° 20'. De Sada jusqu'à la ville de Tamala, Marin estime la traversée à 3,500 stades dans la direction Sud-Est; Ptolémée opère un retranchement du tiers pour la raison déjà exposée; reste pour le trajet continu 2,330 stades; mais l'obliquité de la direction par rapport au méridien Nord-Sud entraîne encore un retranchement du sixième; la distance des méridiens de Sada et Tamala se ramène donc à 1,940 stades, soit environ 3° 30'. On marquera donc Tamala par 157° 30'. De Tamala, Marin estime la traversée jusqu'à la presqu'île de l'Or

(*Khrusê Khersonêsos*) à 1,600 stades, toujours dans la direction Sud-Est; Ptolémée introduit ici encore la correction du tiers et celle du sixième, et réduit la distance des méridiens entre ces deux points à  $1^{\circ} 48'$ . Et il conclut : « La somme de ces distances donne donc entre le cap Koru et la presqu'île de l'Or un intervalle de  $34^{\circ} 48'$ . » Puisque Koru est par  $125^{\circ} 40'$ , le cap de Takola qui marque la limite Nord de la Khrusê Khersonêsos, vient donc se placer à  $159^{\circ}$  Est. Mais le tracé du littoral fixé par ces trois points : Sada, Tamala, le cap de Khrusê, ne donne pas une longueur suffisante pour y espacer les escales relevées par les navigateurs. Aussi, en dépit du témoignage formel de Marin qui maintenait constamment un tracé dans la direction Nord-Ouest-Sud-Est depuis Sada jusqu'à la presqu'île de l'Or, Ptolémée fait revenir la côte vers l'Ouest après Bêrabai pour regagner en latitude ce que la longitude ne lui fournit pas, sur une distance de  $3^{\circ} 20'$ . Son procédé de correction des distances, purement arbitraire malgré ses apparences logiques, l'a entraîné à déformer fâcheusement le tracé de la côte orientale; il a perdu  $3^{\circ} 30' + 1^{\circ} = 4^{\circ} 30'$  sur les évaluations de Marin entre Sada et la presqu'île de l'Or en traversée directe.

La latitude donnée à Sada par Ptolémée,  $11^{\circ} 20'$ , est-elle mieux établie que sa longitude? Sada est droit en face de Paloura. Paloura est à  $2^{\circ} \frac{2}{3}$  Sud de l'embouchure de la Mahanadi. Quant à l'aphetêrion, c'est à Hiouen-tsang qu'on peut en demander le site. « Sur les frontières Sud-Est du royaume de *Wou-tch'a* (Uḍa, Orissa) et près du rivage d'une grande mer, on rencontre la ville de *Tche-li-ta-lo* (Caritra), en langue chinoise *Fa-hing* 發行 (qui correspond littéralement au grec *aphetêrion* employé par Ptolémée). C'est là que passent et s'arrêtent, en allant et en venant, les marchands qui s'embarquent et les voyageurs des contrées lointaines. La circonférence en est d'une vingtaine de li. Cette ville a des murs solides et élevés; elle renferme une multitude de produits rares et précieux. En dehors de la ville, il y a cinq stûpa contigus dont les tours et les pavillons s'élèvent à une grande hauteur. On

y voit des statues de personnages vénérables, exécutées avec autant d'art que de magnificence. » En sortant de ce royaume du côté du Sud-Ouest, Hiouen-ts'ang arrive au royaume de *Kong-yu-t'o*. Le *Kong-yu-t'o*, que Julien n'avait pu identifier, est le Koṅgoda qui forme un maṇḍala du Dakṣiṇa Kosala (*Ep. Ind.*, VI, 136) et répond au district actuel de Ganjam. La ville de *Tche-li-ta-lo* vient donc se placer au sud de Puri et de Kanarak (Black Pagoda) qui durent aussi leur notoriété au rôle qui leur revenait dans la vie des navigateurs. Je rappelle ici brièvement pour les reprendre ailleurs, les vieilles traditions groupées autour de Trapuṣa et Bhalika, les premiers fidèles laïques de Śākyamuni, et qui font débarquer sur la côte de l'Utkala les marchands venus du littoral birman. Paloura et l'aphetlérion sont donc en réalité situés entre 20° et 18° lat. Nord<sup>(1)</sup>; le point correspondant sur la côte opposée vient se placer entre Akyab et Sandoway. Bèsunga que Ptolémée place 2° 20' plus au Sud, vient se placer à la hauteur de Rangoun, Pégou, Martaban. Quant à Takôla, si nous adoptons les chiffres de Marin sans les corrections arbitraires de Ptolémée, il est à 5,100 stades de 20°–18° N. en course directe : de Sada au cap de Tamala, 3,500 stades; du cap Tamala à Khrusê, 1,600 stades. La distance de 5,100 stades équivaut à 10° environ; on est donc amené ainsi à la région méridionale de l'étranglement où se trouve l'isthme de Kra.

La ville de Caritra n'a pas encore été signalée dans les textes sanscrits. J'ai réussi à en retrouver la mention, et même répétée,

<sup>(1)</sup> Yule (*Proceedings of the Royal Geographical Society*, 1882) a déjà rappelé à ce propos un curieux passage de Valentijn (1727) qui montre par un exemple frappant à quel degré l'étude de la géographie ancienne est illustrée par les voyageurs des temps modernes; à propos de Bimlipatan, Valentijn observe : « Au commencement de février,

un petit bateau faisait voile..... vers Pégou, avec une cargaison qu'il prenait à Masulipatam..... De ce point il suivait la côte jusqu'au 18° degré Nord, et là il se lançait en pleine mer pour atteindre la rive opposée vers le 16° degré, et là grâce à un vent qui soufflait du rivage il gagnait aisément la rivière de Pégou ».

dans le tantra bouddhique qui porte le titre de *Ḍākārṇava*. Hara-prasad Sastri, qui a publié de nombreux extraits de cet ouvrage, notamment dans son *Descriptive Catalogue of Sanscrit Mss. in the Government Collection*, I, *Buddhist Mss.* (Calcutta, 1917), donne à la page 97 de ce catalogue la copie du feuillet 154 B, chap. 49, où le Tantra énumère les vingt-quatre lieux sacrés (*pīṭha*) hantés par les « divinités squelettiques » *Kaṅkalinī*; parmi ces lieux figurent (du n° 12 au n° 15) :

*Jayantyāṁ Prsthāpure tu Sopāre Carite tathā.*

Par une rencontre expressive, Carita est nommé avec Sopāra, le grand port de la côte occidentale qui était, lui aussi, l'aphetérion des bateaux qui faisaient voile pour la côte malaise comme pour la côte africaine. Le versificateur a dû, par raison métrique, écrire ici Carita; mais un peu plus loin le vers lui permet de rétablir la forme authentique Caritra(ka); page 157, il décrit les formes adorées respectivement dans chacun des *pīṭha* :

*Sopāre paretasthā tu karañjasthā Caritrake.*

Donc, à Caritra(ka) on adorait une Devī associée à un arbre karañja. L'arbre karañja, connu encore aujourd'hui sous le même nom, a justement pour habitat « le voisinage des côtes dans l'Inde » (Khory et Katrak, *Materia medica*, p. 224); son nom botanique est *Pongamia glabra*. L'aspect en est attrayant, en outre il fournit à la thérapeutique et à la cuisine des ressources variées. Son importance se mesure au grand nombre de synonymes et de variétés qu'enregistre Amara, II, 4, 2, 28-29. Le Mahā Bhārata dans un passage curieux où il énumère les divinités qui menacent les petits enfants, associe le karañja à la maternité, III, 229, 14 487 :

*pādapānām ca yā mātā karañjanilayā hi sā  
varadā sā hi saumyā ca nityam bhūtānukampinī  
karañje tām namasyanti tasmāt putrārthino narāḥ.*

Celle qui est la mère des arbres, cette divinité a pour demeure un karañja.

Elle est bienfaisante, aimable, toujours pleine de pitié pour les créatures. Aussi les hommes qui désirent des fils l'adorent dans le karañja.

Je n'ai pas retrouvé encore d'autres traces de ce culte; il est possible que la devī Kañkalinī de Caritra(ka) en représente un aspect particulier.

C'est encore la ville de Caritra qu'il faut certainement reconnaître sous la désignation, d'ailleurs transparente, de Samudraprasthāna «le départ pour l'Océan», dans le récit des courses de Sudhana en quête de la vérité, tel que le raconte le Gaṇḍavyūha; on n'a pas apprécié à sa valeur l'importance de cet ouvrage, faute d'en avoir connu la nature exacte; en fait, c'est une partie, la dernière, de la grande collection qui porte le nom d'Avataṃsaka. Le Gaṇḍavyūha était déjà traité comme un ouvrage à part dès la fin du viii<sup>e</sup> siècle, puisque le roi d'Orissa Subhakaradeva (de qui nous possédons maintenant une inscription : *Ep. Ind.*, XV, 1) envoya en 795 comme présent à l'empereur de Chine son propre manuscrit qui servit de base à la traduction exécutée par Prājña en 796-798; et pourtant il existait déjà en chinois deux traductions complètes de toute la collection, l'une par Buddhābhadda (398-421), l'autre par Sikṣānanda (695-699). L'auteur du Gaṇḍavyūha s'est plu, pour des raisons d'art, de foi, ou de fantaisie, à déguiser les noms des localités qu'il mentionne sous des équivalents de sens identique; c'est ainsi, par exemple, que le port célèbre de Supāra ou Supāraka, interprété comme la «bonne traversée» (*su + para + ga*) devient Śubhapāraṅgama. Par le même procédé, Caritraka devient Samudraprasthāna «l'aphetérion de l'Océan»; les trois traducteurs adoptent la même traduction en chinois : 海住 *hai tchou* (Buddhābhadda, I, 9, 37<sup>b</sup>, 1; Sikṣānanda, I, 4, 21<sup>a</sup> 5; Prājña, I, 5, 37<sup>b</sup> 19) qui signifie «arrêt en mer» et qu'il faut évidemment corriger en 海往 *hai wang* «aller en mer». L'itinéraire entier réclamerait une discussion minutieuse que je ne puis entreprendre ici; mais je ne doute pas de l'identité de Samudraprasthāna et Caritra.



Notons qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, en 1775, le Grand Lama qui écrit le *Sambhala'i lam yig* nomme encore Caritra parmi les pays du Sud de l'Inde (trad. Grünwedel, p. 23).

Le nom de Vêsuṅga étant identifié avec le Bêsunga de Ptolémée, le nom de Verâpatha mentionné aussitôt après Vêsuṅga dans le Nid-desa vient spontanément se placer sous le nom de « la ville de Bêrabai » que Ptolémée met immédiatement à la suite de Bêsunga, par 162° 20' et 6°, soit à 3° plus au sud, ce qui semblerait indiquer la région de Tavoy. En gros, cette identification semble convenir, puisque la carte de Ptolémée place légèrement au sud de Bêrabai l'étranglement qui rattache le continent à la presqu'île de l'Or. L'élément Bêra paraît dans un autre nom, au nord de Bêsungā; Ptolémée place aussitôt après Sada le port de commerce (ἐμπόριον) de Bêrabonna. Il est probable que le mot appartient à une langue indigène qui peut être le môn.

La mention inattendue de Takkasila aussitôt après Takkola ne peut pas manifestement se rapporter à la ville de Taxile, située bien loin de là et loin de la mer. Mais Ptolémée mentionne, un peu au Nord de Sada, l'embouchure du fleuve Tokosanna par 153° Est et 15° 30' Nord, à 1° 30' Sud de l'embouchure du Katabêda, dont le nom s'est conservé dans l'île de Kutabdia, sud de Chittagong; ce serait donc probablement la rivière de Naaf. L'alternance de la liquide et la nasale dans le second élément du nom (*sanna-sila*) est trop fréquente pour surprendre. La notation par *o*, l'*o* bref du grec, de la voyelle écrite *a* en indien, attesterait, d'accord avec d'autres indices, l'existence d'un des phénomènes caractéristiques de la prononciation bengalie dès les deux premiers siècles de l'ère (cf. p. ex. aux bouches du Gange les deux villes de Poloura et Tilogrammon; Poloura est sans doute le même nom que Paloura sur la côte d'Orissa, *supra*; Tilogrammon est très probablement Tilagrâma en sanscrit). Tokosanna est, si l'on peut dire, dans la sphère d'influence du bengali.

Un autre fait à observer, c'est que Ptolémée est d'accord avec le



pali pour écrire à la seconde syllabe une sourde gutturale sans aspiration. Je ne vois pas qu'on ait attaché d'importance à ce trait vraiment singulier qu'entre tous les pracrits connus, le pali seul écrit *Takkasīlā*; les autres pracrits littéraires ont *Takkha°*, et les pracrits épigraphiques ont *Takha°* ou *Tacha°*. Les grammairiens occidentaux (E. Müller, p. 55, Geiger, § 62, 2) classent ce fait sous la rubrique : « perte de l'aspiration »; mais les faits classés ou plutôt réunis sous cette rubrique se rapportent presque tous à des mots rares ou se ramènent à de fausses analogies; le nom de *Takṣasīlā* ne saurait entrer dans la première catégorie, et, quant à la seconde, il est difficile de comprendre quelle analogie a pu agir en pali, quand aucun des autres pracrits ne l'a sentie. La forme grecque, *Taxila*, ne fournit aucune indication sur la nature de la gutturale incorporée dans le *x* (ξ). Le pali conduit à se demander si nous ne sommes pas en face d'un vieux nom préaryen dont le sanscrit *Takṣasīlā* n'est qu'une interprétation fantaisiste, aussi fantaisiste que celle rapportée par les pèlerins chinois (Fa-hien, chap. ix : Hiouan-ts'ang, *Mém.*, I, 154) « [ville de] la tête coupée » !

Après *Takkasīlā*, le *Mahā Niddesa* nomme *Kālamukha*. Ptolémée n'a rien qui ressemble à ce nom. J'ai déjà signalé (*Pour l'Histoire du Rāmāyaṇa*, J. A., 1918, I, 76) la présence d'une population désignée par cette appellation dans la recension bengalie du *Rāmāyaṇa*; elle habite à l'Est, parmi les tribus diverses des *Kirāta* dont elle paraît constituer une simple variété (*G.*, IV, 40, 29) de couleur noire. Les *Kirāta*, pour Ptolémée, se localisent entre les bouches du Gange et le *Tokosanna*; passé cette rivière commence le Pays de l'Argent (*Argurē*). Il n'est pas douteux que les *Airrhadoi* de Ptolémée, VII, 2, 2, sont une leçon fautive pour *Kirrhadoi*. Si on en doute, il suffit de se reporter au paragraphe 16 du même chapitre où le pays est appelé *Kirrhadia*. Mais il ne me semble pas qu'on ait jusqu'ici réussi à reconnaître les *Kirāta* chez Ptolémée sous une autre forme qui déconcerte au premier aspect. Avant de nommer le pays de *Kirrhadia*, Ptolémée décrit une peuplade qui

est « au-dessus (ὑπερ) du mont Maiandros ». Lassen avait déjà proposé de reconnaître dans Maiandros le sanscrit Mandara; l'identification est désormais acquise. En effet, le Rāmāyaṇa, dans sa recension bengalie (G., IV, 40, 28), nomme après le Lauhitya (Brahmapoutre), vers l'Est, avec « les villes et les montagnes qui baignent leurs pieds dans la mer », « les tribus des Kirāta qui habitent sur les hauteurs du mont Mandara », tout juste avant les Kālamukha « Visages-Noirs » qui paraissent au vers suivant. Ces habitants du Maiandros sont « les Tiladai, car c'est ainsi qu'on appelle les Beseidai; car ils sont courtauds, trapus, velus, la figure large; cependant ils ont la peau blanche ». Le Rāmāyaṇa connaît en effet des Kirāta qui ont « le teint de l'or et d'aspect agréable » (G., IV, 40, 30), autrement dit qui ont le teint clair, à la différence des Kālamukha « Visages-Noirs » qui eux sont « affreux » (*ghorāḥ*), et qui sont mentionnés au vers précédent.

Je viens de poser comme une donnée de fait l'équivalence Tiladai = Kirāta. C'est que le nom des Kirāta paraît fréquemment en prâcrit avec une palatale à l'initiale; on trouve (Pischel, § 230) *Cilāda* aussi bien que *Cilāa*, *Cilāya*. C'est aussi la forme qui sert le plus souvent de base aux transcriptions chinoises. Je ne puis m'empêcher de croire que c'est le même nom que nous devons rétablir dans deux passages du Milinda : p. 327, *Saka-Yavane pi Cina-Vilāte pi*, et p. 331, *Saka-Yavana-Cina-Vilāta*. La confusion entre le *ca* et le *va* est constante dans la plupart des écritures indiennes; on s'attend tout naturellement à voir paraître les Kirāta avec les Cina dans une énumération de peuples étrangers à l'Inde établis sur sa frontière. Le MahāBhārata les associe à plusieurs reprises, par exemple, II, 26, 1002 : *Kirātais ca Cinais ca*; V, 19, 584 : *Cinaiḥ Kirātais ca*. La transcription de la palatale a été un embarras pour les Grecs; Ptolémée a *Tiastanes* pour représenter le nom de Caṣṭana, roi d'Ujjayinī; pour représenter Cemula, il hésite entre deux équivalences : *Sémulla* (*Sémula*) ou *Timoula* (*Timoulla*). Il emploie la première forme dans ses tables, en décrivant la côte de l'Ariaké

(VII, 1, 6); mais dans son Introduction (I, 17), aussitôt après avoir fait usage de cette forme, il ajoute : « Ceux qui ont navigué jusque-là, qui y ont passé beaucoup de temps, et qui sont revenus chez nous disent que les indigènes appellent ce port Timoula (*Timoulla*) ». La correspondance Timoula = Cemula est exactement parallèle à Tilada = Cilāda (= Kirāta).

Pour en revenir aux Kālamukha, leur nom reparait dans le MahāBhārata, II, 31, 1171, et le cadre qui l'y entoure concorde avec le Rāmāyaṇa et Ptolémée. Sahadeva, poursuivant la conquête des pays du Sud, soumet Sūrpāraka, Tālākata, les Daṇḍaka « et ceux qui habitent les îles de l'océan, les rois issus de mères barbares, les Niṣāda, les Anthropophages, les Kārṇaprāvaraṇa » (qui s'habillent de leurs oreilles », cf. *Pour l'Histoire du Rāmāyaṇa*, J. A., 1918, II, p. 75) et ceux qu'on appelle les Kālamukha, issus de démons humains (*nararākṣasa*) ». La soudaine apparition de ces peuplades au cours d'une campagne dans le Dekkhan, campagne qui se poursuit chez les Pāṇḍya, les Draviḍa, les Andhra, a probablement été suggérée au poète par le nom de Sūrpāraka; Sūrpāraka, le Soupara de Ptolémée, VII, 1, 6 et le Suppāra du Mahāniddeśa, était le port d'où les bateaux partaient alors pour l'Extrême-Orient.

Le nom qui suit Kālamukha dans le Niddeśa est très incertain; les éditeurs ont adopté la leçon *Marapāra*; mais les manuscrits ont aussi *Pūrapura*, *Parapura*, *Parapāra*, *Parammukha*.

Les étapes suivantes nous sont déjà connues et nous les avons étudiées; ce sont Vesuṅga et Verapatha. Le nom qui suit, Javā, n'a pas besoin de commentaire. Ici la correspondance, tout au moins littérale, est trop claire pour réclamer une discussion. Une autre question subsiste, qu'il convient de réserver, car ce n'est pas ici le lieu pour la discuter : le nom de Javā s'applique-t-il à notre Java, ou bien à Sumatra? ou bien encore à toutes deux ensemble? La marche de notre texte favorise, il faut le reconnaître, la seconde de ces trois hypothèses; l'escale de Java imposerait à l'itinéraire, tel

qu'il se développe, un détour trop accentué vers le Sud; les étapes suivantes vont en effet nous ramener vers l'Est de la presqu'île malaise.

Après Java, le texte imprimé porte *Tamalin*, mais les variantes sont nombreuses; sur le premier passage, page 154, on a aussi *Kamalin*, *Tammalin*, *Tammuni*; sur le second, on a *Tambalingam*. Ici le doute n'est guère possible. Ce serait faire trop d'honneur aux compilateurs de l'édition siamoise du Tipiṭaka (*Si*) de supposer qu'ils ont introduit ici par complaisance archéologique le nom de *Tambalinga*, que les savants occidentaux ignoraient encore il y a bien peu d'années. Ni M. Takakusu en 1896, ni MM. Hirth et Rockhill en 1912, ni M. Rockhill en 1915 n'avaient encore réussi à deviner l'original indien sous la transcription chinoise *Tan-ma-ling*, transparente pourtant. C'est à M. Cœdès que revient le mérite d'avoir rendu ce pays à la géographie et à l'histoire; une inscription sanscrite de 1230 A. D., trouvée à Jaiya, lui a donné le nom de *Tāmbraṅga*, qu'il a su reconnaître ensuite sous la dénomination tamoule de *Mā-Damāṅgam* fournie par l'inscription de Rājendra Cola à Tanjore (*B.É.F.E.-O.*, XVIII, 6, 15 et suiv.). Le *Tchou-fan-tche* de Tchao Jou-koua (trad. Hirth et Rockhill, p. 67) contient une notice développée sur le même pays de *Tan-ma-ling*. M. Rockhill a traduit ultérieurement (*T'oung-Pao*, 1915, p. 123) une autre notice sur le même pays, tirée du *Tao-yi-tche-liao*, datée de 1349; la notice y suit immédiatement celle sur le *Tchen-la* = Cambodge. Rien dans ces deux notices ne fournit un repère solide pour identifier le site; mais il ne saurait être éloigné de la région de Pahang où le nom de Tembeling est encore en usage, appliqué à un cap et une colline près de l'embouchure de la rivière de Kwantan, Pahang, et aussi à un district dans l'intérieur des terres sur un affluent de la rivière de Pahang. Peut-être y a-t-il lieu d'ajouter aux textes cités par M. Cœdès un nouveau témoignage. Tāranātha (Schiefner, p. 135) mentionne parmi les contemporains du grand docteur Diñnāga l'ācārya Buddhapālita (*Saṃs rgyas*

*bskyans*) qui était « né au Sud, dans une partie du pays de Tambala qui s'appelle Hainsakrīḍa (*ñan-bas rce-ba* « jeu de l'oie »). Tel est du moins le texte suivi par Schiefner dans sa traduction. Mais l'historien tibétain Ye-sés-dpal-'byor, dans son *Dpag-bsams-ljon bran* (éd. Sarat Chandra Das, p. 94), lit, au lieu de *Tambala* et de *ñan-bas rce-ba*, *Tambhalin* et *dvañs-pa'i rca-ba*; il faudrait alors traduire : Buddhapālita était né dans le Sud, dans la partie du *Tambhalin* qui est la Racine de pureté ». Si cette lecture est exacte, Buddhapālita serait originaire du pays de Tambalinga = Tāmralinga. La réduction à *Tamalīn* (ou *Tāmmalīn*; etc.), dans la plupart des manuscrits, s'explique par une faute d'haplographie, une des fautes de copie les plus fréquentes. Le texte original portait *Tambalingam gacchati*, puisque le mot *gacchati* « il va » est répété après chacun des noms cités. On avait ainsi deux akṣara identiques à la suite, différenciés l'un de l'autre seulement par le point tracé au-dessus de la lettre qui figure la nasale; un scribe ancien a sauté le premier des deux akṣara, et il est resté *Tamalīn gacchati* au lieu de *Tambalingam gacchati* (*Tānm° = Tamb°*).

Après Tambalinga, le texte imprimé du Niddesa porte, dans les deux passages, le nom de Vaṅga. En apparence, aucune difficulté; Vaṅga est le nom bien connu qui se perpétue jusqu'à nos jours dans le nom du Bengale, Vaṅgāla. Mais il faut reconnaître que la mention du Bengale est inattendue; nous venons de quitter le Sud de la presqu'île malaise; nous allons, après Vaṅga, être ramenés à la « Terre de l'Or », qui est aussi la presqu'île malaise. Le commentateur du SuttaNipāta n'est pas sans doute un géographe professionnel; sa nomenclature n'en suit pas moins un ordre approximatif. En fait, c'est aux éditeurs ici que la faute incombe; ils ont péché par goût de la *lectio simplicior*. A la page 414, tous les manuscrits portent *Vaṅkam*; à la page 154, *Vaṅkam* est aussi la leçon de l'édition siamoise. Cette *lectio difficilior* a toutes chances d'être authentique. Le nom de Banka (je crois inutile d'insister sur l'identité du *b* et du *v*) est encore maintenant le nom d'une île

importante située au long de Sumatra, dans le prolongement de la presqu'île malaise, en face de l'estuaire où débouche la rivière de Palembang, autrement dit au point où la civilisation hindoue de l'Indonésie atteignit le plus haut degré de splendeur avec l'empire de Śrīvijaya (Cœdès, *Le Royaume de Śrīvijaya*, dans *B.É.F.E.-O.*, 1918, 6; Ferrand, *L'Empire Sumatranais de Śrīvijaya*, *J. A.*, 1922, 2). Le détroit de Banka, qui sépare l'île de la côte sumatranaise, est la route nécessaire de la petite navigation entre la presqu'île malaise et ses au-delà d'une part, l'île de Java et ses au-delà d'autre part; Palembang occupait ainsi la situation privilégiée dont Singapour jouit à notre époque. La richesse des gisements d'étain de Banka devait y attirer le commerce. La persistance des vieilles appellations n'a rien qui doive surprendre dans l'archipel indien. Java conserve intacte son ancienne dénomination, telle que les Grecs et les Hindous l'avaient notée; j'ai eu l'occasion de montrer, dans une communication à la Société Asiatique, que l'Inde avait noté, sous la forme de *Paruṣa* ou *Parūṣa*, le nom que Ptolémée transcrit *Barousai* (au pluriel), les Arabes *Balūs*, et les Portugais *Baros*.

Le nom qui suit est incertain et obscur; le choix hésite entre *Eḷavaddhana*, *°bandhana*, *°baddhana* et *Jalavana*. Aucune de ces formes ne se recommande sérieusement. Le nom semble impliquer un sens déterminé, mais la signification reste douteuse. *Eḷa* = sk. *eda* désigne le mouton à longue queue chargée de graisse qui figure si souvent parmi les merveilles de l'Inde, mais qui n'est pas indonésien. *Vardhana* « élève », *bandhana* « attache » en combinaison avec *eda* ne suggèrent rien de sûr. Ptolémée place à l'Est de Java les trois « îles des Satyres » ainsi désignées « parce que, dit-on, leurs habitants ont des queues comme on les représente sur les Satyres » (VII, 2, 30). Ce conte aurait suggéré à une imagination indienne l'image familière du mouton à longue queue grasse; on aurait appliqué au pays une désignation amusante forgée sur le type de *Puṇḍravardhana*, etc. *Jalavana* « la forêt de l'eau » n'est pas préfé-

nable. En désespoir de cause, on pourrait proposer de lire *jalabandhana* — sk. *jadab*° «attacher au point de rendre immobile». On ne peut s'empêcher alors de penser aux îles Maniolai que Ptolémée nomme les dernières, après les îles des Satyres, à l'extrémité orientale de l'Inde transgangétique. «On dit que les bateaux qui ont des clous en fer y restent accrochés, sans qu'on sache que ces îles produisent de l'aimant.»

Les deux noms suivants, *Suvaṇṇakūṭa* et *Suvaṇṇabhūmi*, doivent être traités ensemble. L'un d'eux, *Suvaṇṇabhūmi* «la terre de l'or» est une appellation classique bien connue, qui correspond à la Chrysè des Grecs et des Latins. Il serait dangereux d'en préciser à l'excès la valeur; c'est plutôt une direction, comme nous disons : les Indes Orientales, les Indes Occidentales. *Suvaṇṇabhūmi*, c'est en gros les pays situés à l'Est du golfe du Bengale, ce que Ptolémée appelle l'Inde Outre-Gange (ἡ ἐκτὸς Γάγγου Ἰνδική); c'était l'Eldorado des aventuriers indiens, plus trafiquants que conquistadors.

*Suvaṇṇakūṭa* «la cime de l'Or», si la tradition des manuscrits est exacte, dissimule sous une altération secondaire un nom géographique ignoré de la science occidentale, qu'on chercherait en vain dans le Dictionnaire de Pétersbourg, et que j'ai eu la bonne fortune d'exhumer déjà de l'oubli. Le *Saddharma smṛtyupasthāna sūtra*, dans le chapitre que j'ai publié (*J. A.*, 1918, II, p. 20), place à l'Est du Jambudvīpa, dans la Mer des Joyaux, «une île appelée Muraille d'Or; elle est toute recouverte d'un sol d'or; elle est habitée par des démons effroyables d'aspect et de grande puissance». J'ai réuni dans la note attachée à ce passage les textes parallèles tirés du *Rāmāyaṇa*, de la *Rāmāyaṇamañjarī*, et du *Hari-vamśa*. La recension de Bombay porte : «l'île de Java ornée de sept royaumes, et l'île Or-Argent, parée de mines d'or». La recension bengalie transforme l'île de Java en *Jaladvīpa* «l'île de l'eau» et continue : «et aussi Or-Argent, et encore Gaṇadvīpa». Kṣemendra, dans son abrégé, résume ainsi : «les Montagnes du Jambudvīpa

jusqu'à la Muraille d'Or qui en fait la limite ». Enfin le Harivamśa qui reproduit l'hémistiche *cd* du texte de Bombay écrit au lieu des deux mots « Or-Argent » (*Suvarṇarūpyaka*), les mots « Muraille d'Or » (*Suvarṇakuḍyaka*). Il est évident que la lecture du Harivamśa et de Kṣemendra est la seule admissible. La mention de l'argent (*rūpyaka*) est d'autant moins explicable que le poète prend soin de spécifier uniquement que l'île possède des mines d'or. La suspicion s'accroît encore du fait que le mot *rūpyaka* n'est attesté dans le Dictionnaire de Pétersbourg que par ce seul passage. *Rūpyaka* sort probablement à l'origine d'une graphie défectueuse de *kuḍyaka*.

Le prétendu Kauṭilya est, par une rencontre piquante et qui en dit beaucoup sur l'âge de l'Arthasāstra, le seul informateur qui nous apporte des renseignements sur le pays de Suvarṇakuḍyaka. Il le mentionne par trois fois, mais au cours du même chapitre II, 11, 29, le chapitre où il traite des objets de valeur à garder dans le trésor royal; Suvarṇakuḍya est donc un pays d'objets rares et précieux. Le premier des produits de Suvarṇakuḍya est le *tailaparnika*. Au témoignage d'Amara, II, 6, 131 (Lois, II, 6, 3, 33) le *tailaparnika* est une variété de santal :

*tailaparnikagośīrṣe haricandanam astriyām.*

Le commentateur Kṣīrasvāmin explique que « Tailaparna et Gośīrṣa sont les noms de deux montagnes où on trouve ce bois . . . il est tout à fait jaune et froid, à ce qu'on dit ». Sarvānanda a une autre explication : « Les trois termes donnés par Amara désignent chacun une variété particulière de santal. Le *tailaparnika* est un santal blanc et très froid . . . ; le *haricandana* est jaune et a un parfum de mangue mûre ». A l'hémistiche suivant, toutefois, Amara donne le mot *tilaparni* comme un des noms du santal rouge :

*tilaparni tu patrāṅgaṁ rañjanam raktacandanam.*

Et cette fois Kṣīrasvāmin explique : « On l'appelle *tilaparni* parce que sa feuille est comme celle du sésame (*tila*); ou bien encore



parce que la rivière *Tilaparnî* est l'endroit d'où il vient. » Le traducteur tibétain de l'Amarakoṣa se contente de transcrire les noms de *tailaparnika* et *tilaparnî*. D'autre part le mont *Tailaparnika* et la rivière *Tilaparnî* n'ont pas encore été retrouvés dans la littérature sanscrite. Enfin, pour accroître l'embarras, Kautilya sépare les trois termes qui sont traités comme des synonymes par Amara; il classe le *gośīrṣa* et le *haricandana* sous la rubrique du santal; le premier est « couleur cuivre foncé avec une odeur de poisson »; l'autre est « couleur aile-de-perroquet avec une odeur de mangue »; puis il passe à l'*agaru*, le bois d'aigle; et c'est ensuite qu'il arrive au *tailaparnika* dont il désigne plusieurs variétés : l'*Aśokagrāmika* est « couleur chair avec une odeur de lotus *padma*; le *Coṅgaka* est « jaune rougeâtre avec une odeur de lotus *utpala* ou encore couleur pisse-vache »; le *Grāmeruka* est « onctueux, avec une odeur de pisse de vache »; le *Sauvarṇakudṛyaka* est jaune rougeâtre avec une odeur de citron; le *Pūrṇakadvīpaka* a une odeur de lotus *padma* ou bien de beurre; le *Bhadraśrīya*, le *Pārāluhityaka*, une odeur de noix muscade; l'*Antarapatya* une couleur d'*uśīra* ». Tous ces noms sont encore autant d'énigmes. Du moins il ressort de ce catalogue que le *tailaparnika* était, comme le santal et le bois d'aigle, un bois odorant, et qu'il avait une couleur susceptible d'osciller entre le rouge chair et le jaune citron. Au sujet des qualités propres du *tailaparnika*, Kautilya se contente d'indiquer : « C'est comme pour le santal et le bois d'aigle. » Il est donc très analogue à l'un et à l'autre. Mais l'un et l'autre nous entraînent loin à l'Est de l'Inde. Pour le santal, j'ai déjà montré que les meilleures espèces croissaient à Macassar et à Timor (*J. A.*, 1918, II, 105-108); on me permettra d'ajouter ici un nouveau témoignage que j'emprunte à MM. Hirth et Rockhill. Dans leur traduction de *Tchao Jou-koa*, p. 209, ils citent ce passage de Crawford (*History of Indian Archipelago*, I, p. 519) : « En allant vers l'Est à partir de Java et Madura, on trouve le bois de santal en petites quantités dans les diverses îles; plus on avance dans l'Est, plus il est abon-

dant et excellent, jusqu'à Timor où la quantité et la qualité sont de premier ordre ». Pour le bois d'aigle, on sait que le Campâ, autrement dit l'Annam, en a fourni de tout temps la meilleure sorte. Il faut espérer que la découverte de nouveaux textes permettra de résoudre l'énigme du tailaparnika et de déterminer son habitat propre.

Le second produit du Suvarṇakūḍya est le *dukūla*. Le Dictionnaire de Pétersbourg donne ce mot comme un nom de plante, avec une référence au Harivaṁśa 12680 (adhy., 231; Langlois, 226); le poète décrit dans ce passage le palais du roi des démons Hiranyakaśipu; le parc réunit les essences les plus belles et les plus odorantes; le *dukūla* y figure non loin de l'agaru, à la suite du *kālīyaka* qui est, lui aussi, un bois des îles, et tout près de ce tailaparnika dont nous venons de traiter :

*kālīyakā dukūlās ca hīṅgavas tailaparnikāḥ.*

Il n'est pas inutile de marquer ici que Kauṭilya nomme le *kāleyaka* comme une des meilleures qualités (*sāra*) du tailaparnika et qu'il lui donne expressément pour origine la Terre de l'Or : *kāleyakāḥ svarṇabhūmijāḥ snigdhapītakāḥ*; la couleur en est d'un jaune onctueux. Secondairement, le nom de *dukūla* s'applique à un tissu fin préparé avec les fibres de la plante *dukūla*; mais, le PW. l'observe avec soin, le mot ne désigne jamais un « tissu de soie » comme on le répète trop souvent. Amara, II, 6, 113, classe le *dukūla* sous la même rubrique que le tissu de lin (*kṣauma*); mais c'est certainement une erreur; le Mahā Bhārata (XIII, 5503, adhy. 111; et 7175, adhy. 151), distingue expressément ces deux tissus. Le *dukūla* figure aussi dans la section des tissus de la Mahā-Vyutpatti (280 [279], 4); le traducteur tibétain se contente de transcrire le mot : *du-ku-la'i-ras*; le traducteur chinois donne 葛布 « étoffe de *ko* »; le *ko* est, d'après Giles, une espèce grimpante de pois (*Pueraria Thunbergiana* Benth.) dont les fibres servent à fabriquer un tissu.

Kauṭilya connaît plusieurs espèces de dukūla : « Le Vaṅgaka est blanc et onctueux; le Paṇḍraka est foncé et il a le luisant d'une pierrerie; le Sauvarṇakuḍyaka est couleur soleil et il a le luisant d'une pierrerie; il est tissé en . . . , en carré, ou en mélange. » Le Vaṅgaka est le dukūla du Bengale; le Paṇḍraka est celui du Puṇḍravardhana, le pays entre le Gange et le Brahmapoutre. Le Sauvarṇakuḍyaka reste indéterminé.

Le troisième et dernier article précieux originaire de Suvarṇakuḍya est la *patrorṇā*. Le mot s'analyse en *patra-ārṇā* « laine de feuilles »; il s'agit donc ici encore d'un produit d'origine végétale. Kauṭilya en énumère trois sortes : « Les *patrorṇā* sont : la Māga-dhikā, la Paṇḍrikā, la Sauvarṇakuḍyakā; elles viennent du nā-gavṛkṣa, du likuca, du bakula et du vaṭa. Celle qui vient du nāgavṛkṣa est jaunâtre; celle du likuca est couleur épi de blé; du bakula, elle est blanche; le reste est couleur de beurre. Entre toutes la Sauvarṇakuḍyakā est la meilleure. » Et Kauṭilya ajoute : « Ainsi se trouvent expliquées aussi la soie de cocon et les étoffes de Chine. » Il fait donc entrer dans la même classe que les *patrorṇā* les soieries de Chine. Les arbres mentionnés n'ont rien de particulier qui précise la localisation. Le MahāBhārata place le *patrorṇa* (masc.) en tête des étoffes, avant la soie de cocon (*kausiika*), la mousseline (*anśuka*), le *dukūla*, la cotonnade (*kārpāsika*), la toile (*paṭṭa*), le tissu de lin (*kṣauma*) dans un curieux passage (XIII, 5501) sur le châtiment du larcin après la mort. La même épopée connaît aussi *Patrorṇa* comme un ethnique; elle nomme les *Patrorṇa* parmi les peuples qui viennent apporter leurs hommages à Yudhiṣṭhira, II, 51, 1874 :

*Vaṅgāḥ Kaliṅgā Magadhās Tāmraliptāḥ sa-Puṇḍrakāḥ  
Dauvālikāḥ Sāgarakāḥ Patrorṇāḥ Saiśavās tathā  
Karnaprāvaraṇās caiva.*

Les Vaṅga, les Magadha, les Puṇḍraka viennent justement de se rencontrer auprès du Suvarṇakuḍya; les Kaliṅga, les Tāmralipta

(de Tāmralipti = Tamluk, aux bouches du Gange) nous maintiennent dans la même région, le Nord-Est du continent indien, en nous rapprochant de la mer que bordent les Sāgaraka; les Kārṇa-prāvaraṇa nous mènent sur la lisière de l'Inde outre-Gange; les Dauvālika et les Saiśava sont inconnus par ailleurs. Mais il serait téméraire de faire fonds sur ce texte, car l'édition du Sud, II, 78, 93, lit tout autrement le passage :

*Vaṅkāḥ Kaliṅgā Magadhās Tāmraliptāḥ saPunḍrakāḥ  
dukūlaṁ kauśikāṁ caiva patroraṇāṁ caiva Bhārata  
upāvr̥tā nṛpās tasya daduḥ pr̥tiṁ na cāgaman.*

Le patroraṇa ici n'est plus, comme le dukūla et la soie de cocon, que le vêtement caractéristique des rois du Nord-Est, Vaṅga, Kaliṅga, Magadha, Tāmralipta, Puṇḍra. Cette fois le dictionnaire d'Amara et ses commentateurs vont nous aider à préciser le sens. Amara écrit (II, 6, 3, 14) :

*patroraṇāṁ dhautakauśeyaṁ bahumūlyāṁ mahādhanam,  
patroraṇa (neutre), soie lavée, article de prix, très cher.*

Kṣīrasvāmin commente : *lakucavaṭāḍīpatreṣu krimilāloraṇākṛtāṁ patroraṇāṁ pr̥ṣodarādīvāt*, « patroraṇa, composé grammatical du type *pr̥ṣodara*, est le produit d'une laine bavée par des insectes sur les feuilles de lakuca, de vaṭa, etc. ». Le traducteur tibétain (*manuṣya-varga*, 112) se contente une fois encore de transcrire le mot; son témoignage pourtant n'est pas superflu, au moins pour la seconde partie de l'hémistiche que la plupart des commentateurs traitent comme un ensemble isolé; tel Sarvānanda qui glose : *bahumūlyāṁ yat kim api tan mahādhanam na vastram eva* « tout ce qui coûte cher est un mahādhanam = grand trésor; il ne s'agit pas seulement d'étoffe ». Mais le traducteur tibétain rend ainsi la ligne d'Amara : *pa.tra.urna.dar.gos.bkrus.gos.čhen.nor.po.čhen.zes.byā* « patra - urna, étoffe de soie lavée, dénommée grand vêtement, grand trésor ». L'explication de Kṣīrasvāmin prouve que le patroraṇa est ce que nous

appelons d'un terme emprunté à l'Inde le « tussor ». Au jugement de Kauṭilya, le meilleur tussor était fourni par le pays de Suvarṇakuḍya; mais son opinion, énoncée sans justification, ne peut pas encore nous fixer sur le pays qu'il avait en vue<sup>(1)</sup>.

La Brhat Saṃhitā de Varāha Mihira, dans son chapitre de géographie astrologique, XIV, 9, mentionne le vocable Hemakūṭya parmi les peuples et les pays situés au Sud-Est, pêle-mêle avec les îles des Taureaux, des Cocotiers, du Cuir, les habitants de l'intérieur du Vindhya, Tripurī, les Barbus (Smaśrudhara), les Cous-de-serpent (Vyālagrīva), les Grands-cous (Mahāgrīva), etc. *Hemakūṭya* est la lecture admise par Kern dans son texte; mais en fait, sur ses huit manuscrits, un lit *\*kūṭā*, trois *\*kūṭyā*, un *\*kūḍyā*, un autre enfin *\*kūḍya*; c'est la forme adoptée par le commentateur Utpalā (x<sup>e</sup> siècle) qui précise que c'est un nom de lieu (*sthāna*) et non pas un ethnique. Ici encore, l'analogie de *\*kūṭā* est intervenue comme dans le Niddesa, et elle a entraîné l'éditeur qui plus tard, dans la traduction du même texte (*J. R. A. S.*, n. s. V, p. 83), a préféré la lecture *\*kūḍya* que Parāśara offre également. La suggestion du mot *kūṭā* est d'autant plus forte dans ce cas particulier que ce terme en combinaison avec le nom de l'Or, et spécialement le mot *hema*, sert à désigner une chaîne célèbre dans la géographie épique et pouranique (voir *infra*, p. 44); VarāhaMihira procède avec trop de désordre dans son énumération pour qu'on puisse tirer un parti positif de son texte; l'île des Cocotiers (Nārikela), qui nous est connue par de nombreux témoignages, est l'archipel des Nicobar; et les monts Vindhya sont nommés aussitôt après. En

<sup>(1)</sup> M. Jogesh Chandra Ray a discuté la question du dukūla et du patrora dans un article du *Journal of the Bihar and Orissa Res. Soc.*, III, 1917, p. 193 et suiv. et p. 314 et suiv. : *Textile Industry in Ancient India*. Malheureusement sa discussion est superficielle, et il est

loin d'épuiser les témoignages. Ses conclusions sont que le dukūla est l'étoffe de lin la plus fine, que le patrora est une soie sauvage naturellement blanche ou susceptible d'être blanchie; il admet avec le commentateur de l'Arthaśāstra que Suvarṇakuḍya est le Kāmarūpa, l'Assam.

outre les noms qui encadrent le Hemakudya sont empruntés au folklore géographique et ne comportent aucune précision.

De cette longue enquête sur le pays de la Muraille d'Or, Suvarnakudya ou Hemakudya, il sort bien peu de résultats positifs. C'est pourtant un point gagné que d'avoir établi l'existence réelle de ce pays, et d'avoir réussi à le localiser au Sud-Est de l'Inde, et dans la direction de Java. La géographie chinoise des premiers siècles de l'ère connaît dans la même région un nom de pays qui n'est pas sans analogie avec le Suvarnakudya; c'est le *Kin-lin*. Le premier caractère 金 *kin* désigne l'or; le second est généralement écrit 隣 qui signifie «voisin». M. Pelliot (*B.É.F.E.-O.*, IV, p. 266 et suiv.) interprète «la Frontière de l'Or»; M. Takakusu (*A Record.*, p. 17) avait traduit auparavant «Golden Neighbours». Mais au lieu de *lin*=voisin, certains textes présentent des homophones de sens tout différent 潯=ruisseau, 遴=élire. Au lieu de *lin*, on trouve aussi 陳 *tch'en*=étendre. Toutes ces variantes indiquent clairement que la seconde syllabe a une fonction phonétique; les divers caractères *lin* ramènent à une prononciation ancienne *ljian*, et le caractère *tch'en* à *d'tan* qui sont des transcriptions normales de *dya* nasalisé. Si *Kin-lin* répond à Suvarnakudya, *kin* est une traduction du premier terme, et *lin* (*tch'en*) est la transcription partielle du second. Il est inutile de reproduire ici les textes que M. Pelliot a déjà réunis dans son article du *Bulletin*; il suffit d'en résumer les données essentielles. Le *Kin-lin* est situé à l'Ouest du Fou-nan, le long d'une grande baie; la distance entre les deux pays est de plus de 2,000 li. Passé le *Kin-lin*, si on navigue vers le Sud sur plus de 3,000 li, on arrive aux quatre pays qui sont *Pien-teou* (ou *Pan-teou*), *Tou-k'oun* (ou *Tou-kun*), *Kiu-li* (ou *Kiu-ya*) et *Pi-song*. «Pour l'agriculture, ces peuples sont identiques à ceux de Kin-lin. Parmi cette population, il y en a beaucoup qui sont blancs de couleur. *Tou-k'oun* seul produit l'aromate *tsien hiang*.» M. Berthold Laufer, à qui j'emprunte cette traduction du *Tai-ping houan yu ki* (*J. A.*, 1918, II, p. 26), pense que cet aromate est le bois d'aigle. *Pi-song* pourrait faire penser à

Vesuṅga, *Tou-k'oun* ou *Tou-kun* à Takkola, d'autant plus qu'un traité chinois de botanique signalé par Laufer (*ibid.*, p. 25, n. 2) décrit un arbre du nom de *tou-k'oun* qui a son habitat en *Kiou-tchen* et *Kiao-tchi* et dont « les fruits . . . sont de la dimension des œufs de poule. Les gens du pays les cueillent et les mangent. Le goût de l'écorce et du noyau ressemble au vinaigre ». Cette description fait penser au nom de la *Pimenta acris*, qu'on a pu proposer (d'ailleurs inexactement, mais en raison de ses caractéristiques) comme un équivalent possible de la plante *takkola*. Mais nous sommes ici sur un terrain glissant où il serait imprudent de s'attarder.

La liste des ports, on serait tenté de dire : l'itinéraire, revient ensuite à l'Inde par Ceylan (Tambapaṇṇi, Taprobane) et la côte occidentale Suppāra (Sopara), Bharukaccha (Barygaza, Broach), Surattha (Surat), et après quelques escales difficiles à identifier sans discussion (mais qui évoquent étrangement le Périple du Rāmāyaṇa, par exemple Aṅgaloka, Taṅgaṇa), aux pays grecs (Yona), à la « Grande Grèce ? » (Paramayona), à Alexandrie (Alasanda). Je passe l'énigmatique Marukantara pour arriver à la liste de « chemins » qui clôt cette nomenclature : « Le chemin des genoux (*janṇupatha* ; mais une variante dit : le chemin de l'or, *suvaṇṇapatha*, et cf. *infra*, p. 47, le *vaṇṇupatha*), le chemin des boucs (*ajapatha*), le chemin des béliers (*mēdhapatha*), le chemin des piques (*saṅkupatha*), le chemin des parasols (*chattapatha*), le chemin des bambous (*vamsapatha*), le chemin des oiseaux (*sakuṇapatha*), le chemin des souris (*mūśikapatha*), le chemin des cavernes (*daripatha*), le parcours des joncs (*vettācāra*). » Cette longue nomenclature de chemins extraordinaires, inconnue jusqu'ici dans la littérature indienne, reparaît pour la plus grande partie dans un des remaniements sanscrits de la Brāhatkathā, le Ślokaśaṅgraha, dont M. Lacôte n'a publié encore qu'une moitié ; mais il a donné l'analyse du manuscrit entier dans son bel ouvrage : *Essai sur Guṇādhyā et la Brāhatkathā*. Le xviii<sup>e</sup> chapitre raconte les aventures de Sānudāsa, fils de marchand, héros d'une étonnante série d'aventures maritimes. Après plusieurs



naufrages, Sânudâsa « s'enrôle dans la bande de l'aventurier Âcera qui prépare une expédition à la Terre de l'Or. On traverse la mer, on aborde au pied d'une montagne; on l'escalade en s'accrochant aux lianes; c'est le « chemin des lianes ». Sur le plateau, une rivière qui change en pierre tout ce qui tombe dans son eau; on la franchit en s'accrochant aux têtes des bambous penchés sur les rives; c'est le « chemin des bambous ». Plus loin se présente un étroit sentier entre deux précipices; on fait un feu avec des branches humides; la fumée attire des Kirâta qui viennent proposer des boucs à vendre; les aventuriers montent sur les boucs, animaux au pied sûr, qui seuls sont capables de suivre sans vertige l'étroite arête, « chemin des boucs ». On n'arrive pas au bout sans encombre, car une autre troupe vient en sens contraire; une bataille se livre et la bande d'Âcera passe, après avoir précipité la bande adverse dans les ravins. Sânudâsa commence à s'indigner de la férocité des chercheurs d'or. Puis Âcera ordonne de tuer les boucs et de se vêtir de leurs peaux, la face interne en dehors : de grands oiseaux, prenant les hommes pour des amas de chair fraîche, viendront les enlever et les emporteront dans leur aire; c'est là qu'est l'or! Sânudâsa essaie en vain de sauver le bouc qui l'a porté; ses compagnons sont sans pitié. Tout se passe comme Âcera l'avait annoncé; mais l'oiseau qui emporte Sânudâsa est attaqué par un autre oiseau qui lui dispute sa proie; la peau de bouc se déchire. Sânudâsa tombe dans un étang, au milieu d'une forêt luxuriante. Le lendemain il trouve une rivière dont les bancs sont de sable d'or » (*Essai sur Guṇādhya*, p. 175 et suiv.)<sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> Il pourra être intéressant de lire, en regard de cette liste de chemins effrayants, la description des passes du Pamir, sur la route de la Chine à l'Inde, telle que la traçait un fonctionnaire chinois sous l'empereur Tcheng-tō (32-7 av. J.-G.). Le royaume de *Ki-pin* (Cachemire et Caboul) avait demandé de re-

prendre officiellement des relations avec le Fils du Ciel; le Conseil était disposé à consentir. Tou Kin intervint. Après avoir exposé les difficultés du voyage à travers le désert de l'Asie centrale « il faut encore passer les Grandes Montagnes du Mal-de-tête, les Petites Montagnes du Mal-de-tête, la Terre Rouge, la Côte de



M. Lacôte a eu la bonté de me communiquer le texte intégral de l'épisode; mais je ne voudrais pas déflorer l'intérêt de son ouvrage en publiant ici ce morceau d'un pittoresque achevé, où l'auteur paraît avoir accumulé à dessein les détails qui donnent une étonnante sensation de couleur locale. Le résumé que j'ai reproduit suffit à prouver la parfaite correspondance du Niddesa et de la Brĥatkathā; la lecture du texte original confirme et complète cette impression. Le « chemin des lianes » est plus exactement le « chemin des baguettes ».

*eṣa vetrapatho nāma sarvotsāhaviḥātakṛt.*

« Voilà le Vetrapatha, comme on l'appelle », crie le chef de caravane à ses compagnons. « Prenez solidement en main une de ces baguettes de roseau pour escalader la montagne, une baguette qui soit tendre, compacte, qui ne soit ni desséchée ni défectueuse; le fou qui s'appuierait sur une baguette différente marche à son trépas. »

*etās ca komalāḥ sthūlāḥ soṣadoṣādivarjītāḥ  
hastair vetralatā gādham ālambyārohatācalam  
latām anīdrśīm mohād yaḥ kaścīd avalambate  
pramīto himavatya asmin sa prayāti parām gatim.*

*Vetralatā* n'est pas une liane, mais une baguette de roseau « un jonc » comme nous disons, et plus exactement encore une « canne

la fièvre; les hommes prennent la fièvre, perdent leurs couleurs, souffrent de la tête, ont des vomissements; les ânes et le bétail ne valent pas mieux. Et aussi il y a trois tourbillons bordés de rochers le long desquels le sentier n'a que seize ou dix-sept pouces de large sur une longueur de quelque trente li, au-dessus d'un abîme profond à faire peur; les voyageurs, qu'ils soient à pied ou à cheval, sont tous attachés et menés un par

un avec des cordes. Au bout de 2,000 li et plus, on arrive aux Passages Suspendus, quand la moitié du bétail a déjà péri en tombant dans le gouffre, réduit en pièces par la chute. Les hommes perdent prise, sont incapables de se porter mutuellement secours. (Annales des Premiers Han, chap. 96; d'après la traduction de Wylie, *Journal of the Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland*, vol. X, 1881).

de jonc »; c'est le synonyme de *vetrayaṣṭi*, par exemple *Pañcatantra*, I, 1, où *Piṅgalaka*, voyant arriver *Damanaka* en visite, dit à l'huissier (*dvāḥsthā*) : « Écarte ta canne de jonc (*apasāryatām vetratā*) ». La canne de jonc était l'insigne de l'huissier et lui servait à barrer le passage. Il ne s'agit pas de « s'accrocher » mais de s'appuyer. C'est donc exactement le *Vettādhāra* ou *Vettācāra* du *Niddesa*.

Le « chemin des bambous » appelé *Vamsapatha* dans le *Niddesa*, porte le nom de *Veṇupatha* dans le *Slokaśaṃgraha*.

*Eṣa veṇupatho nāma mahāpathavibhīṣanaḥ . . .*

*Veṇu* est le synonyme de *vamśa* et le poète emploie selon l'occasion ces deux termes :

*vamśān paśyatha yān asyāḥ parasmīn saritas taṭe  
arvākkūlam nudaty etān paṭur paratātānilaḥ  
eṣām anyatamañ gādhañ grhṇīdhvañ maskarāñ karuḥ  
vāte mantharatām yāte maskarāt tuṅgatām gatāt  
parasmīnn apagāpāre śantakair avarohata*

« Voyez ces bambous (*vamśa*) que sur le bord opposé de ce courant le vent de l'autre rive agite vers cette rive-ci . . . Quand le vent soufflera doucement, et que les bambous se dresseront, prenez solidement en main un de ces bambous et vous descendrez sur l'autre rive. »

La rivière à traverser par ce moyen, c'est une rivière pétrifiante. « N'y touchez pas ! l'insensé qui y touche se change en pierre. »

*mūḍhāiḥ sprṣtam idaṃ yair yais te te pāṣaṇatām gatāḥ*

Nous avons déjà rencontré dans le *Saddharmasmṛtyupasthāna sūtra* « la rivière qui donne des pierres; tout ce qui y tombe, que ce soit plante, arbre, être vivant, animal, oiseau, devient sur le champ de la pierre. Sur les deux bords de cette rivière les roseaux appelés *kicaka* s'entrechoquent quand le vent les agite » (*J. A.*, 1918, II, p. 54). J'ai déjà signalé aussi (*ibid.*) le passage parallèle

du Rāmāyaṇa; qu'on me pardonne de le transcrire encore une fois ici, à cause de sa parfaite concordance avec la Bṛhatkathā :

*taṁ tu deśam atikramya śailodā nāma nimnagā  
ubhayos tīrayos tasyāḥ kīcakā nāma veṇavaḥ  
sā na śakyā taritum hi nadi paramadurgamā  
tasyāḥ spr̥ṣṭvaiva salilam naraḥ śailo 'bhijāyate  
te 'pi tīragatās tasyā nadyāḥ kīcakaveṇavaḥ  
samāgacchanty ayatnena saṁgamanī ca parasparam  
te nayanti param tīraṁ siddhān pratyānayanti ca*

(Rāmāy, IV, 44, 76-78 G; 43, 37 B.)

« Passé ce lieu, on trouve la rivière des Eaux-de-pierre. Sur ses deux rives sont les bambous appelés kīcaka. C'est une rivière farouche, et qu'on ne peut traverser, car l'homme qui touche l'eau se pétrifie. Et ces bambous kīcaka qui poussent sur ses bords se mettent sans effort en contact entre eux, et ils portent et reportent d'une rive à l'autre les Saints. » Le Mahā Bhārata se contente de rappeler (II, 51, 1858) :

*śailodām abhito nadim  
ye te kīcakaveṇūnām chāyām ramyām upāsate*

« Ceux qui, auprès de la rivière des Eaux-de-pierre, habitent l'ombrage plaisant des bambous kīcaka. » Mais le plus inattendu des rapprochements, c'est celui que fournit Ptolémée. Il a recueilli le témoignage unanime (συνιστορούντων) et les confirmations ultérieures (προσομολογούντων) de ceux qui ont navigué vers l'Inde, qui y ont résidé longtemps, et aussi des voyageurs venus de là-bas; il a pu s'informer auprès d'eux « sur l'Inde, province par province (ἐπαρχία) en détail, et aussi sur ce qui est plus avant dans l'intérieur de la contrée jusqu'à la Presqu'île de l'Or et ensuite jusqu'à Kattigara. » Ils disent que par delà les Sinai il y a encore le pays des Sères et leur capitale, et que plus au Nord est une terre inconnue qui a des étangs marécageux où poussent de grands ro-

seaux si étroitement rapprochés (*συνεχεῖς*) qu'on s'y tient pour passer jusqu'au bord opposé (*ὥστε ἔχονένους αὐτῶν ποιεῖσθαι τὰς διαπεραιώσεις*); et aussi qu'il y a là un chemin qui va non seulement à la Bactriane par la Tour-de-pierre, mais encore à l'Inde par Palimbothra » (I, 17, 41). Il semble qu'on trouve ici le germe de la légende que l'imagination hindoue a transformée à sa manière; les marécages du Lob-nor que longeait la route ouverte par les Han à travers la Sérinde vers les pays de l'Occident avaient bientôt passé, par les récits merveilleux des caravanes, dans le folklore du monde hellénique et du monde hindou. Dans l'Inde, on eut vite fait de les mettre en rapport avec la rivière dont Ctésias et Mégasthène avaient entendu parler dès le iv<sup>e</sup> et le iii<sup>e</sup> siècle av. J.-C., sur laquelle rien ne pouvait flotter; tout y coulait à pic. Le nom de Sillas ou Silias que lui donne Mégasthène ramène directement à *śilā* « pierre », d'où le dérivé *śaila* de même sens, combiné avec *uda* « eau » dans le nom sanscrit de la rivière Sailodā; la forme Sidē chez Ctésias montre par la substitution du *d* à *l* l'intervention d'un conteur iranien.

Les indications données par les textes sur le cours de la Rivière-aux-Pierres prouvent bien que la légende, dans l'Inde comme dans le monde hellénique, a son point de départ ou d'attache en Asie centrale. Le Mahā Bhārata (II, 5, 1858) d'accord avec le Rāmāyaṇa (IV G 44, 76, B 43, 37) et avec le Saddharmasmṛtyupasthāna Sūtra (*Pour l'Hist. du Rām.*, p. 54), place la Sailodā entre le mont Meru et le mont Mandara, dans le voisinage des Khasa, des Pārada, des Kulinda, des Taṅgaṇa qui sont tous des peuples himalayens. Le Mandara est, nous l'avons vu plus haut, la chaîne qui borde le Haut-Iraouaddy; le Meru paraît être en gros le Pamir. Selon le Matsya P. (120, 19-23) la Sailodā naît au mont Aruṇa, à l'Ouest du Kailāsa, et elle débouche dans la Mer Occidentale. Selon le Vāyu P. (47, 20-21), elle sort d'un étang du même nom situé au pied du mont Muñjavat; elle coule entre le Cakṣus et la Sitā et atteint l'Océan Salé. Le Cakṣus n'est qu'une

altération graphique admise dans l'usage du nom de l'Oxus : Vakṣu (pour la confusion graphique de *c* et *v* aboutissant à des doublets, cf. *supra*, p. 24, *Vilatā* issu de *Cilāta*, et les *Béseidai* de Ptolémée [VII, 2, 15] en face des *Sésatai* du Périple). La *Sîtā* est le Tarim. La *Ŝailodā* doit donc être la rivière de Khotan; les pierres qui ont valu à la *Sailodā* son nom seraient les cailloux de jade. La légende des objets métamorphosés en pierre au contact de l'eau serait née des figures taillées dans le jade et transportées au loin par le commerce.

Je ne puis m'empêcher de suggérer ici une possibilité qui me paraît atteindre le degré du probable. Le nom du *kīcaka* paraît dans la littérature épique comme un terme nouveau, associé à la merveille de la rivière *Ŝailodā* : *kīcakā nāma veṇavaḥ* « les bambous qui ont nom *kīcaka* » dit expressément le *Rāmāyaṇa*. On sait que quand l'émissaire chinois Tchang Kien arriva au pays de Ta-hia (Bactriane), il fut surpris d'y voir des cannes en bambou de Kioung et des étoffes de Chine, c'est-à-dire du Sse-tchouan. M. Laufer qui a écrit une remarquable discussion sur les « cannes de bambou de Kioung » (*Sino-Iranica*, p. 535) semble avoir établi qu'il s'agit du bambou carré (*Bambusa* ou *Phyllostachys quadrangularis*) qui pousse au Kouang-si et au Sse-tchouan. Si le bambou était un article régulier de commerce entre la Chine et le monde indien, il ne serait pas surprenant que le nom ait passé avec l'objet. Le nom du bambou en chinois est 竹 *tchou* dont la prononciation ancienne est *tchōk* (*cōk*). La syllabe *ki* s'applique à tant de caractères en chinois qu'il est impossible d'y faire un choix qui ne soit pas arbitraire; on aurait une combinaison (le bambou *ki*) dont *kīcaka* serait la transcription sanscrite. Amara (II, 4, 161; *Lois*, II, 4, 5, 27) définit d'une manière générale :

*kīcakā veṇavas te syur ye svananty aniloddhūtāḥ*

« Les *kīcaka* sont cette espèce de bambous qui rendent des sons quand le vent les secoue. » Kṣīrasvāmin essaie à sa manière d'expli-

quer le mot par une racine verbale : *kīti cakati kīcakāḥ* | *kīceti kīyati vā* ; le nom est *kīcaka* parce qu'il tremble en faisant le son *kī* ; ou bien il rend le son *kīca*. Sarvānanda propose une autre étymologie : *ye kītādibhiḥ kṛtarandhrapaṅktayo veṇavaḥ śabdān kurvanti te kīcakāḥ* « les roseaux qui ont une série de trous perforés par les insectes, etc. et qui rendent des sons sont des *kīcaka* ». Il semble rapprocher *kīcaka* de *kīṭa*, insecte. Mais Kālidāsa qui semble se plaisir à l'évocation de ces roseaux mélodieux les associe à l'Himālaya et aux Kinnara dès les premiers vers du Kumārasambhava (I, 8) où il décrit le mont sacré dont Pārvatī est la fille :

*yaḥ pūrayan kīcakarandhabhāgān  
darīmukhotthena samīraṇena  
udgāsyatām icchatī kinnarāṇām  
tānapradāyivam ivopagantum*

« Il remplit les trous creusés dans les *kīcaka* avec l'haleine sortie des bouches de ses cavernes, comme s'il voulait donner le ton aux Kinnara prêts à chanter. »

Les Kinnara, à la tête de cheval (Aśvamukha), chanteurs au service des dieux, sont régulièrement placés à l'Extrême-Nord, entre l'Himalaya et le Hemakūṭa; Bāṇa, qui vivait à la cour de Harṣa quand les relations entre l'Inde et la Chine étaient le plus actives, écrit dans sa Kādambarī (p. 136, éd. Peterson) : « Pas très loin d'ici (du pays des Kirāta au chignon d'or et de leur capitale Suvarṇapura, la ville de l'Or, où se place l'épisode), au Nord de ce continent qui est le Bhārata (Inde), dans le continent qui porte le nom des Kimpuruṣa (= Kinnara) se trouve le mont Hemakūṭa (*ītaś ca nātīdūre tasyāsmād bhāratavarṣād uttareṇānantare kimpuruṣa-nāmni varṣe varṣaparvato hemakūṭo nāma nivāsaḥ*). Et au témoignage de ce même Bāṇa, pour atteindre et subjuguier le Hemakūṭa, Arjuna avait dû d'abord traverser tout l'empire de Chine (Harṣacarita, éd. Kane, p. 59 : *Pāṇḍavaḥ saṃyasācī Cīnaviṣayam atikramya . . . Hemakūṭaparvatam parājaṣṭa*).

Le chemin des oiseaux (*śakunapatha*) mentionné dans le Niddesa n'est pas désigné en termes exprès dans le Ślokaśaṃgraha, mais il y est clairement décrit; il s'agit du procédé qui consiste à se laisser enlever par un oiseau de grande taille pour se faire transporter à un endroit inaccessible; les Aventures de Sindbad le Marin, dans les *Mille et une Nuits*, en donnent une application célèbre qui pourrait bien remonter en dernière analyse au récit de la Brhatkathā. Marco Polo et Nicolo Conti ont encore recueilli cette fable au sujet des mines de diamant du Dekkhan dans l'Inde même.

J'ai laissé de côté le chemin des béliers (*menḍhapatha*), le chemin des piques (*śaṅkupatha*), le chemin des parasols (*chattapatha*), le chemin des souris (*mūśikāpatha*), le chemin des cavernes (*daripatha*). Il est probable que ces noms font allusion à des épisodes du même récit. Le chemin des béliers peut se référer à cette partie du récit où les voyageurs se cachent dans la peau retournée de leurs montures éventrées pour attirer les carnivores volants. Le chemin des piques peut se référer aux bambous taillés en pointe (*kunta*) dont les marchands s'arment avant de s'engager sur le sentier de chèvres et qui leur servent à précipiter dans l'abîme la caravane venant en sens inverse; c'est là du moins le sens le plus probable, puisque *śaṅku* signifie un piquet, un pal, un javelot. Le sens du mot *chatta* dans *chattapatha* est trop incertain pour tenter utilement une conjecture. Le *daripatha* «chemin des cavernes» semble être encore rappelé par allusion quand le poète décrit les grands oiseaux qui accourent, comme le rokh de Sindbad :

*paṣṣavanta ihāhāryā daridārītaṇṇavaḥ*

«on aurait dit des montagnes qui auraient gardé leurs aîlès, avec des cavernes qui se creusaient en becs.»

Le *mūśikāpatha* seul manque totalement au Slokaśaṃgraha.

Il est assez singulier de retrouver deux de ces noms pittoresques, et justement deux noms voisins, dans la tradition grammaticale.



Patañjali, commentant le sūtra V, 1, 77 de Pāṇini : *uttarapathe-nāhṛtaṃ ca*, cite un vārttika de Kātyāyana :

*ajapathaśaṅkupathābhyām ca*

« aussi dans le cas (d'une personne qui passe) et aussi d'une (marchandise qui est importée) par l'ajapatha ou le śaṅkupatha (on forme le dérivé *ajapathika*, *śaṅkupathika*) ». Qu'il s'agisse de marchandises, le fait est prouvé par l'exception qui suit :

*madhukamaricayor aṇ sthālāt.*

« pour le madhuka et le marica (importés par la voie) de terre l'adjectif dérivé avec *sthala* est *sthālapatha* ». Le madhuka, au neutre, est généralement le bois de réglisse (*abrus precatorius*), répandu dans l'Inde entière, plaines et hauteurs, et qui ne peut être par conséquent un objet d'importation dans ce pays; c'est aussi l'étain, au témoignage de Hemacandra, de Halāyudha, du Medinī kośa, quoique Amara ne mentionne pas cette signification; l'étain venait essentiellement de la région malaise, comme il continue à en venir. Le marica est le poivre noir (*piper nigrum*), tout différent du poivre long; « le poivre noir est répandu dans tous les pays des Barbares du Sud, Kiao-tche (Tonkin), Yunnan, etc. » (Li Chi-tchen, cité par Laufer, *Sino-Iranica*, p. 375); Tchao Jou-koa (Hirth-Rockhill, 222) dit que le poivre noir vient en Chine de Java et que celui de Sunda (Sin-t'o) est le meilleur de tous. Avec ces deux articles, nous retrouvons donc ces Pays de l'Or (Suvarṇa-bhūmi) où la caravane de la Brhatkathā cherchait à pénétrer par l'Ajapatha et toute cette série formidable de routes.

L'Ajapatha et le Śaṅkupatha figurent encore dans le Gaṇapāṭha sur Pāṇini, V, 3, 100, *devapathādibhyaś ca*; c'est un *ākṛtigāṇa*, et par conséquent le dénombrement n'est pas exhaustif : *deva°*, *haṃsa°*, *vāri°*, *ratha°*, *sthala°*, *kari°*, *aja°*, *rāja°*, *śata°*, *śaṅku°*, etc. Candragomin a dans sa grammaire introduit les deux vārttika : IV, 1, 89 *ajasaṅkūttaravārttyaṅgalakāntārādīnāhṛte ca*; 90 *sthālādīnā°*; 91 *madhuka-*



*maricayor un*. Quant à la règle *devapathādibhyas ca*, il ne l'a pas maintenue dans sa grammaire; il s'est contenté de la reléguer dans son Commentaire sur IV, 3, 78, *ive saṃjñāpratīkṛtyoh* (= Pāṇini, V, 3, 96 et 97):... *tathā devapatho haṃsapatha ity evamādiṣu vyavasthitabhāṣayā ko na bhaviṣyati*.

Le *vettācara* ou *°cāra* et le *saṅkupatha* paraissent encore associés en couple dans d'autres textes de la littérature bouddhique palie. Le Milinda lui-même les mentionne, avec l'*ajapatha*, p. 280 : « C'est comme un homme sans fortune, en quête de fortune, à la recherche de la fortune, qui s'en va par le chemin des boucs, le chemin des piques, le chemin des joncs (*yathā puriso adhano dhanatthiko dhanapariyosanam caramāno ajapatham saṅkupatham vettapatham gacchati*). » Dans le Tittirajātaḥ (*Jātaka*, III, 541), le tigre expliquant au lion les raisons de sa méfiance contre un individu suspect, lui dit : « Il a couru le pays de Kālīṅga, il a fait le métier de banyan, il a couru le parcours des joncs et le chemin des piques (*ciṇṇā kālīṅgā caritā vaṇijjā vettācāro saṅkupatho pi ciṇṇo*). Le commentaire explique *saṅkupatha* par *khāṇukamagga* « le chemin des pieux ». Mais le texte le plus curieux se rencontre dans le Vimāna vatthu, LXXXIV. Des marchands du pays d'Āṅga et de Magadha, se dirigeant vers le Sindhu-Sovīra, se perdent dans le désert « au milieu du chemin des sables » (*vaṇṇupathassa majjhe*, cf. le *jaṇṇupatha*, *supra*, p. 37). Un Yakṣa leur apparaît et leur dit : « Vous allez, pour faire fortune, de l'autre côté de l'Océan, dans du sable comme celui-ci, au parcours des joncs, au chemin des piques, aux rivières, aux passages difficiles des montagnes, en des terres lointaines (*pāram samuddassa imaṃ ca vaṇṇum vettācaram saṅkupatham ca maggam t nadiyo pana pabbatānaṃ ca duggā puthuddisā gacchatha bhogahetu*). Ici les chemins extraordinaires sont une fois de plus placés au delà des mers, comme dans le Niddesa et le Milinda. D'ailleurs, dans le Jātaka aussi, ils se trouvent rattachés à la mention du Kālīṅga, le pays où l'on s'embarquait pour gagner les Contrées de l'Or.

Les Purāṇa ont, eux aussi, enregistré quelques souvenirs, bien

vagues, de cette liste. Le Matsya P. (115, 56) décrivant le cours des sept fleuves que forme en tombant du ciel la Gaṅgā céleste résume ainsi le cours de la Nalinî :

- 56 *tatas tu Nalinî cāpti prācīm eva dīśaṃ yayau ,*  
*Kupathān plāvayanti sâ Indradyumnasarāṃsy api*  
 57 *tathâ Kharapathān deśān Vetrāsaṅkhapathān api*  
*madhyenōjjānakamarūn Kuthaprāvaraṇān yayau*  
 58 *Indradvīpasamīpe tu pravīṣṭā lavaṇodadhīm*

Le Vāyu P. (47, 54 et suiv.), a les mêmes vers, mais avec des variantes: *Apathān* au lieu de *Kupathān*°; *saro' pi ca* au lieu de *sarāṃsy api*; *Indra Saṅkupathān* au lieu de *vetraśaṅku*°; *madhyenodyānamaskarān* au lieu de *°ojjānakamarūn*. Ainsi la Nālinî, en se dirigeant vers l'Est, arrose le pays des Mauvais-Chemins (ou Sans-Chemins) et aussi les étangs (ou l'étang) d'Indradyuma, et puis le pays des Chemins-de-Mulets, et le pays des Chemins-des-Joncs (ou Chemins-d'Indra) et des Chemins-de-Coquillages (ou Chemins-des-Piques); elle passe par les déserts d'Ujjānaka (ou les Bambous-des-Jardins) par les Kuthaprāvaraṇa, et dans le voisinage du continent d'Indra, elle entre dans l'Océan de Sel. La Nālinî est, à partir du Gange qui débouche dans la mer du Sud (*dakṣiṇodadhi*) et en se dirigeant vers le Nord, le second des trois fleuves qui coulent vers l'Est. Il est singulier que le Matsya ait gardé la bonne lecture dans le cas du Vetrapatha, altéré par le Vāyu en Indrapatha, et que le Vāyu d'autre part ait préservé la bonne lecture Saṅkupatha, altérée par le Matsya en Śaṅkhapatha. Le Kharapatha « Chemin-des-Mulets », vient se ranger naturellement à côté de l'Ajapatha et du Menḍhapatha de nos textes. La mention de l'Indradyumnasaras indique dans quelle région les deux Purāṇa localisent ces peuples. Le Mahā-Bhārata, en effet, raconte (I, 119, 4639), que Pāṇḍu, après sa renonciation, va de sa capitale (Delhi) aux monts Nāgaśata, de là au Caitraratha, traverse ensuite le Kālakūṭa, le Himavat, le Gandhamādana; il se rend ensuite au lac Indradyumna, franchit le

Hamsakūṭa, et arrive au Mont Śataśṛṅga. Le Harivaṃsa (8993) place aussi le lac d'Indradyumna dans le voisinage du Hamsakūṭa. Le Mahā Bhārata a conservé une légende sur l'origine de ce lac (III, 199, 13337); les innombrables vaches offertes par Indradyumna aux brahmanes comme salaire l'auraient creusé en passant dans l'eau qui accompagnait les donations. C'est évidemment dans l'Asie Centrale que les indications des Purāṇa et de l'épopée nous conduisent; le désert traversé par la Nalinī serait le Taklamakan. La fantaisie ici confine de près à la réalité.

La parenté des textes que je viens de comparer : Niddesa et Brĥatkathā, ressort avec une clarté plus décisive encore si on rapproche le Niddesa d'autres récits merveilleux qui ont tiré parti des mêmes données. Je prendrai pour servir de contre-épreuve un texte bouddhique, le délicieux roman d'aventures que le Divyāvadāna (VII) nous a conservé, le Supriyāvadāna. Avant d'atteindre la cité magique, Supriya doit traverser des contrées, des montagnes, des mers où sont accumulés les périls et les difficultés; je n'en retiens que les traits communs avec les étapes de nos deux textes. Dans la forêt du Cuivre (*Tāmrāṭavi*) réside le Serpent Yeux-de-Cuivre (*Tāmrākṣa*); au-dessus de lui se trouve un bouquet de bambous (*veṇuḷguma*); dans ce bouquet de bambous, une grande roche (*aśmaśilā*); il faut la déplacer par de vigoureux efforts, et alors s'ouvre une caverne (*guhā*); dans cette caverne pousse une herbe magique... Plus loin il y a sept montagnes couvertes de bambous à épines (*kaṇṭakaveṇu*); une de ces montagnes est la montagne aux trois piques (*Tri-śaṅku*); elle est hérissée d'épines bien pointues; il faut s'attacher aux jambes des liens de jonc (*vetra-pāśa*)...; puis la Montagne glissante qu'il faut escalader avec des milliers de piques en fer (*ayaskilānām koṭyā*)... Toutes ces épreuves surmontées, « tu verras alors devant toi une contrée où la terre est d'or (*sauvarṇabhūmim pṛthivīpradeśam*) où vit une population florissante et prospère ». Mais, au delà, nouveaux dangers, entre autres trois montagnes qui s'élèvent, s'abaissent, et qu'on ne peut esca-

lader qu'avec une échelle de jonc (*vetraśītā*). L'histoire de Sudhana Kumāra, dans le même recueil (*Divyāv.*, XXX) rappelle aussi par quelques traits nos deux itinéraires. Le héros doit, au nord de l'Himālaya, franchir sept montagnes : « Au mont Khadiraka, l'entrée, c'est une caverne (*guhā*); au mont Ekadhāraka, c'est des piques (*kīlakāḥ*); au mont Vajraka, c'est par le roi des oiseaux (*pakṣirājena*) qu'on pénètre. » Dans ce dernier cas, l'auteur suppose son lecteur assez familier avec ce genre d'histoires pour se contenter d'une simple allusion. Mais nulle part, autant que je sache, dans le monde de la fiction hindoue, on ne trouvera un ensemble de traits identiques qu'on puisse mettre en parallèle avec la fin de la liste du Niddesa, comme nous avons pu le faire avec l'Abrégé de la Bṛhatkathā.

Parvenus au terme de cette étude, nous pouvons en dégager les conclusions :

1° L'exactitude de Ptolémée, la véracité de ses informations sur l'Inde Transgangétique sortent définitivement établies par le témoignage concordant du Mahā Niddesa. La science grecque sur le point de s'éteindre manifeste encore chez ce grand mathématicien le goût des faits précis qui lui assigne une place hors ligne dans le monde antique.

2° L'accord de Ptolémée avec le Mahā Niddesa pose, et résout aussi sans doute, le problème de la date qu'il faut fixer pour ce commentaire. Le passage que nous avons discuté est garanti par sa répétition dans le même texte; il ne se présente aucun motif de suspecter une interpolation. L'état des connaissances maritimes qu'il suppose ne convient guère qu'à une époque voisine de Ptolémée. Vers la fin du 1<sup>er</sup> siècle de l'ère, Pline et le Périple ne savent pratiquement rien sur l'Extrême-Orient; les marchands qui fréquentaient alors Barygaza et Muziris n'avaient pas encore pu recueillir dans ces ports fréquentés des renseignements sur la navigation à l'est de l'Inde; on se demandait encore si Taprobane était

une île ou un continent relié à l'Afrique. Après Ptolémée, aucun texte, ou grec ou indien, ne vient s'ajouter soit à Ptolémée, soit au Niddesa. Cosmas qui revendique le titre d'Indikopleustês, au début du vi<sup>e</sup> siècle, connaît bien la côte occidentale et Ceylan; il ne sait plus rien sur le monde au delà. Pour l'Inde, d'autre part, les magnifiques découvertes épigraphiques qui ont marqué la fin du xix<sup>e</sup> siècle et surtout le travail des explorateurs français en Indochine ont révélé l'expansion de la culture sanscrite dès le iii<sup>e</sup> siècle dans des contrées que le Niddesa ignore, Cambodge, Champa, Bornéo, et qu'il n'aurait pu négliger de mentionner dans sa liste des ports de commerce s'il les avait connus. Au i<sup>er</sup> siècle de l'ère, il est presque certain qu'un auteur écrivant dans l'Inde n'aurait pu dresser la liste des ports d'Extrême-Orient telle que nous la lisons dans le Niddesa; après le iii<sup>e</sup> siècle, la liste aurait dû nécessairement s'allonger de mentions nouvelles sur des contrées plus lointaines. La date de cette liste, et par conséquent de l'ouvrage qui la contient, vient donc se placer entre la fin du i<sup>er</sup> siècle et la fin du iii<sup>e</sup>. Or le Niddesa est tenu pour un texte canonique; l'Église bouddhique de langue palië, l'École des Theravâdin, n'a jamais mis en doute son caractère sacré. Le canon pali n'aurait donc pas été constitué avant le iv<sup>e</sup> siècle de l'ère. L'accord partiel, mais frappant, de certains noms dans la liste du Niddesa et dans une liste analogue du Milinda entraîne pour ce dernier texte une date à peu près identique.

On est surpris de constater que, dans ce périple qui s'étend de l'Extrême-Orient à l'Extrême-Occident, la côte orientale de l'Inde ne figure absolument pas. Il y aura peut-être là un indice pour déterminer la région où le Niddesa a été composé.

3<sup>o</sup> Enfin la concordance entre la liste des routes extraordinaires par où s'achève ce périple et l'épisode inséré dans le Résumé (Śloka-saṃgraha) de la Brhatkathā pose aussi le problème de la relation entre ces deux textes. La légende conservée par les Brhatkathā cachemiriennes fait vivre Guṇāḍhya, l'auteur du recueil primitif, à

la cour du roi Sâtavâhana, autrement dit dans les deux premiers siècles de l'ère. Les Sâtavâhana étaient les maîtres intermittents des ports de la région de Bombay, que les Kṣatrapa plus septentrionaux leur disputaient. Et c'est de ces ports, en particulier de Sûrpâraka, j'espère le démontrer plus tard, que les bateaux des marchands hindous faisaient voile vers les Pays de l'Or, *via* Ceylan, en laissant précisément de côté le littoral oriental de l'Inde, tout comme fait le catalogue du Niddesa. Si Guṇāḍhya vivait à la cour des Sâtavâhana, à Pratiṣṭhâna (Paithana), leur capitale, il a pu facilement recueillir les histoires merveilleuses des premiers navigateurs qui avaient exploré la Terre et les Iles de l'Or. Or Guṇāḍhya « est le troisième de la triade épique » (Lacôte, *Essai sur Guṇāḍhya*, p. 10); sa Brhatkathâ, dans la critique littéraire de l'Inde va de pair avec le Mahâ Bhârata et le Râmâyana. Nous avons montré (*J. A.*, 1918, II : *Pour l'Histoire du Râmâyana*) que le compilateur d'un sūtra, autrement dit d'un texte qui se présente comme la parole authentique du Bouddha, n'avait pas dédaigné d'emprunter à Vālmîki la description d'un vaste périple qui embrassait le monde entier. On ne saurait donc être surpris si l'auteur d'un simple commentaire a pu emprunter une partie d'un autre périple à l'émule de Vālmîki, Guṇāḍhya. Ainsi l'histoire du développement des connaissances géographiques donne aux recherches sur l'histoire de la littérature indienne une méthode nouvelle qui permet d'espérer d'utiles résultats.

## TEXTES.

### I. MAHÂNIDDESA.

A. — P. 154 : Atha vâ kâmatanḥâya abhibhûto pariyâdinnacitto bhog<sup>o</sup> pariyesanto nâvâya mahâsamuddam pakkhandati, sîtassa purakkhato, un<sup>o</sup>hassa purakkhato, ñamsamakasavâtâtapasirimśapasamphassehi rissamân<sup>o</sup>

khuppiṣāya pīḷiyamāno Gumbhaṃ (*S* Gumbhaṃ) gacchati, Takkolaṃ g°, Takkasilaṃ g°, Kālamukhaṃ g°, Maraṇapāraṃ (*B<sup>p</sup>* Purapuraṃ; *S* Parammukhaṃ) g°, Vesuṅgaṃ g°, Verāpathaṃ g°, Javaṃ g°, Tamaliṃ (*Si* Kamaliṃ; *B<sup>p</sup>* Taṃmaliṃ; *S* Taṃmuni) g°, Vaṅgaṃ (*Si* Vaṅkaṃ) g°, Eḷavaddhanaṃ (*B<sup>p</sup>* Eḷabaddhanaṃ; *S* Jalavanaṃ) g°, Suvāṇṇakūṭaṃ g°, Suvāṇṇabhūmiṃ g°, Tambapaṇṇiṃ g°, Suppāraṃ (*B<sup>p</sup>* Suppādaṃ; *S* Suppārakaṃ) g°, Bharukacchaṃ (*B<sup>p</sup>* Vhārugacchaṃ [?]; *Si* Bharukaṃ; *S* Bharukacchiṃ) g°, Surattaṃ (*Si* Suraddhaṃ; *S* Surarattaṃ) g°, Aṅgaṇekaṃ (*B<sup>p</sup>* Bhaṅgalokaṃ; *S* om.) g°, Gaṅgaṇaṃ (*B<sup>p</sup>* Bhaṅgaṇaṃ; *S* Nagaṇaṃ) g°, Paramagaṅgaṇaṃ (*B<sup>p</sup>* Samataṅgaṇaṃ [?] *S* Padapaṇaṅgaṇaṃ) g°, Yonaṃ (*S* Sotaṃ) g°, Paramayonaṃ (*Si* Pinaṃ) g°, Allasaṇḍaṃ (*B<sup>p</sup>* Vinakaṃ; *S* Navakaṃ) g°, Marukantāraṃ (*B<sup>p</sup>* Mūlapadaṃ; *S* Mūlapaddaṃ) g°, Jaṇṇupathaṃ g°, Ajapathaṃ g°, Meṇḍhapaṭhaṃ g°, Saṅkupaṭhaṃ g°, Chattaṭhaṃ g°, Vāṇṣapaṭhaṃ (*Si* Aṃsa°) g°, Sakupaṭhaṃ g°, Mūsikāṭhaṃ g°, Daripaṭhaṃ g°, Vettādhāraṃ (*Si* Cettā°; *B<sup>p</sup>* *S* Vettācāraṃ) g°; evaṃ pi kissati parikissati parikilissati.

*B. — P. 414 : Atha vā rāgasalleṇa otiṇṇo viddho phutṭho pareto samohito samannāgato bhoge pariyesanto nāvāya mahāsamuddaṃ gacchati, sītassa purakkhato uṇhassa purakkhato, dāṇṣamakasavātātapasirimsapasamphassebi rissamāno, khuppiṣāya miyyamāno (B<sup>p</sup> *S* pīḷiyamāno) Gumbhaṃ (Si Khumbaṃ) gacchati, Takkolaṃ g°, Takkasilaṃ g°, Kālamukhaṃ g°, Maraṇapāraṃ (B<sup>p</sup> Parapūraṃ; *S* Parapuraṃ) g°, Vesuṅgaṃ g°, Verāpathaṃ (B<sup>p</sup> Vepathaṃ; *S* Veyavariṃ) g°, Javaṃ (*S* Evariṃ) g°, Tamaliṃ (Si Tambaliṅgaṃ) g°, Vaṅgaṃ (Codd. Vaṅkaṃ) g°, Eḷavaddhanaṃ (B<sup>p</sup> Eḷabaddhanaṃ; *S* Eḷabaddhanaṃ) g°, Suvāṇṇakūṭaṃ g°, Suvāṇṇabhūmiṃ g°, Tambapaṇṇiṃ (*S* Sampanniṃ) g°, Suppāraṃ (B<sup>p</sup> Suppādaṃ; *S* om.) g°, Bharukacchaṃ (Si Bharukaṃ; *S* Bhārūkaccaṃ) g°, Surattaṃ (Si Suraddhaṃ; *B<sup>p</sup>* Sudaṭṭhaṃ; *S* Sutṭhaṃ) g°, Aṅgaṇekaṃ (B<sup>p</sup> *S* Aṅgalokaṃ) g°, Gaṅgaṇaṃ (B<sup>p</sup> Taṅgaṇaṃ) g°, Paramagaṅgaṇaṃ (B<sup>p</sup> *taṅgaṇaṃ*; *S* *taṅkananāṃ*) g°, Yonaṃ g°, Paramayonaṃ (Si Pinaṃ; *S* Vinakaṃ) g°, Allasaṇḍaṃ (B<sup>p</sup> Sulapaṇaṃ; *S* Sulapuraṃ) g°, Marukantāraṃ g°, Jaṇṇupathaṃ (B<sup>p</sup> *S* Suvāṇṇapaṭhaṃ) g°, Ajapathaṃ g°, Meṇḍhapaṭhaṃ g°, Saṅkupaṭhaṃ g°, Chattaṭhaṃ g°, Vāṇṣapaṭhaṃ (Si om.) g°, Sakupaṭhaṃ g°, Mūsikāṭhaṃ g°, Daripaṭhaṃ g°, Vettādhāraṃ (B<sup>p</sup> Vettācāraṃ) g°.*

## II. MILINDAPANHA.

*A. — P. 359 : yathā mahārāja sadhano nāviko paṭṭane suṭṭhu katasuṅko mahāsamuddaṃ pavisitvā Vaṅgaṃ Takkolaṃ Cīnaṃ Soviraṃ Surattaṃ Allasaṇḍaṃ Kolapaṭṭanaṃ Suvāṇṇabhūmiṃ gacchati aññam pi yaṃ kiñci nava-saṅcaranaṃ.*

B. — P. 331 : yathā mahārāja nagaravaḍḍhakī nagaraṃ māpetukāmo... nagaraṃ māpeyya... atha... Saka-Yavana-Cīna-Vilātā Ujjenakā Bhārukacchakā Kāsi-Kosalāparantakā Māgadhakā Sāketakā Sorattīhakā Pāṭheyyakā Kottumbara-Mādhurakā Alasanda-Kasmīra-Gandhārā taṃ nagaraṃ vāsāya upagatā...

C.<sup>t</sup> — P. 327 : sīle patitthito yoniso manasikaronto Saka-Yavane pi Cīna-Vilāte pi Alasande pi Nikumbe pi Kāsi-Kosale pi Kasmīre pi Gandhāre pi Nagamuddhani pi brahmaloke pi... nibbānaṃ sacchikaroti.

PROLÉMÉE, VII, 2.

(Traduction de M. Cœdès, dans *Textes d'Auteurs Grecs et Latins relatifs à l'Extrême-Orient*.)

1. L'Inde transgangétique commence : à l'Ouest au Gange; au Nord aux parties déjà étudiées de la Scythie et de la Sérique; à l'Est aux Sinai suivant un méridien tracé de la Sérique au Grand Golfe; au Sud à la mer Indienne et une partie de la mer Prasôdès, laquelle s'étend depuis l'île Menouthias jusqu'au Grand Golfe en suivant une ligne parallèle (à l'équateur).

2. La côte de ce pays a la forme suivante :

Dans le golfe Gangétique après la bouche du Gange nommé Antibolei :  
Chez les Airrhadoi :

Pentapolis .....	150°, 18°;
Embouchure du fleuve Katabêda .....	151° 20', 17°;
Barakoura, marché .....	152° 30', 16°;
Embouchure du fleuve Tokosanna.....	153°, 14° 30' <sup>(1)</sup> .

3. Dans le pays d'Argyra :

Sambra, ville.....	153° 30', 13° 45';
Sada, ville.....	154° 20', 11° 20';
Embouchure du fleuve Sadas.....	153° 30', 12° 30';
Bérabonna, marché.....	155° 30', 10° 20';
Embouchure du fleuve Témala .....	157° 30', 10°;
Témala, ville.....	157° 30', 9°;
Cap situé après cette ville .....	157° 20', 8°;

<sup>(1)</sup> M. Cœdès a par erreur 15° 30'.



## 4. Chez les Anthropophages Bèsyngetai dans le golfe Sarabaque :

Sabara, ville.....	159° 30',	8° 30';
Embouchure du fleuve Bèsynga.....	162° 20',	8° 25';
Bèsynga, marché.....	162°,	9°;
Bérabai, ville.....	162° 20',	6°;
Cap situé après cette ville.....	159°,	4° 40';

## 5. Dans la Chersonèse d'Or :

Takôla, marché.....	160°,	4° 15';
Cap situé après cette ville.....	158° 40',	2° 40';
Embouchure du fleuve Chrysoana.....	159°,	1°;
Sabana, marché.....	160°,	3° sud <sup>(1)</sup> ;
Embouchure du fleuve Palandas.....	161°,	2° sud;
Cap Maleou kôlon.....	163°,	2° sud;
Embouchure du fleuve Attaba.....	164°,	1° sud;
Kôli, ville.....	164° 20',	équateur;
Perimoula.....	163° 15',	2° 20';
Golfe Perimoulique.....	169° 30',	4° 15';

17. Au-dessus du pays d'Argyra, où l'on trouve, dit-on, des mines d'argent, est située la région de Chrysê, voisine des Bèsyngetai, renfermant elle aussi une quantité de mines d'or; et les habitants de cette contrée sont également blancs de peau, velus, difformes et camus.

<sup>(1)</sup> M. Cordès a par erreur 2° au lieu de 3°.

---

NOTA. On trouvera dans une note additionnelle, *infra*, p. 431-432, reproduit et traduit, le commentaire de la Saddhammappajotikā sur le passage du Mahāniddeśa que j'ai discuté dans ce mémoire.

PAVILLONS D'ENTRÉE  
DU  
PALAIS ROYAL D'ANKOR THOM,

PAR  
HENRI MARCHAL,  
CONSERVATEUR D'ANKOR.

---

Si l'on examine la topographie de la partie de la ville d'Ankor Thom située au Nord-Ouest du Bayon, on remarque que l'enclos désigné généralement sous le nom de Palais Royal fait partie d'un ensemble qui comprenait : le Baphuon au Sud, Tép Pranàm et Práh Palilay au Nord. (Cf. Aymonier, *Cambodge*, III, p. 121.)

Cet ensemble était entouré sur trois côtés, au Sud, à l'Ouest et au Nord par une levée de terre continue où se rencontrent çà et là quelques rares vestiges de constructions, malheureusement assez difficiles à interpréter : cette triple levée de terre peut, je crois, être considérée comme un ouvrage d'ordre défensif, une sorte de fortification destinée à protéger le Palais Royal et les temples susmentionnés.

Cette remarque peut expliquer pourquoi les cinq portes monumentales donnant accès à l'intérieur du Palais Royal et que je désigne sous le nom de pavillons d'entrée sont traitées avec un caractère architectural qui les fait ressembler plutôt à de petits sanctuaires qu'à des portes proprement dites : le côté utilitaire de protection disparaît devant le côté décoratif.

Le rôle de ces portes devait être surtout d'interdire l'entrée du Palais aux personnes non autorisées. Tcheou Ta-kouan nous dit en effet : « Les défenses sont très sévères et il est impossible d'y pénétrer. » (*B.E.F.E.-O.*, II, 144.)

Il faut noter d'ailleurs que ces cinq portes, deux sur la face Nord, deux sur la face Sud, et la dernière, plus importante, sur la face principale Est, ne donnent accès que dans les deux premières cours du Palais, c'est-à-dire dans les parties officielles ou semi-officielles; la partie extrême Ouest réservée à l'intimité du roi et à ses femmes ne laisse voir aucune ouverture sur l'extérieur.

J'ajouterai tout de suite, pour n'y plus revenir, qu'une sixième porte existe, interrompant le mur d'enceinte de la face nord et desservant le beau bassin à gradins sculptés qui est au Nord du Phimānakàs, mais elle ne présente aucun caractère monumental et se compose uniquement du cadre habituel : pilastres et frontons, qui constituent les éléments de toutes les portes d'édifices khmèrs de l'époque classique.

Les cinq pavillons d'entrée sont en grès, de plan fort simple avec tour centrale : les quatre pavillons sur les faces Nord et Sud sont absolument semblables; celui de la face principale un peu plus important montre un plan plus développé, mais dont la composition reste la même.

#### 1. PAVILLON D'ENTRÉE DE LA FAÇADE ORIENTALE.

Ce pavillon, situé dans l'axe de la terrasse d'honneur qui borde la grande place d'Ankor Thom, se trouve à 500 mètres au Nord du Bayon et à 40 mètres à l'Ouest de l'axe Nord-Sud de ce monument. Il est ainsi composé : une salle centrale surmontée d'une tour à étages et précédée par deux porches ouvrant l'un sur l'intérieur du Palais, l'autre sur l'extérieur, sert de passage principal; une petite salle intermédiaire éclairée seulement sur l'intérieur du



PAVILLON D'ENTRÉE DE LA FAÇADE ORIENTALE  
(VUE PRISE DE LA TERRASSE D'HONNEUR).

Palais sert de communication avec deux entrées latérales aux extrémités : ces dernières sont de toutes petites salles ouvrant directement sur le dehors sans porche.

L'ensemble de ces cinq salles et les porches centraux sont surélevés au-dessus du sol : des perrons interrompant les soubassements y donnent accès des deux côtés; mais du côté intérieur du Palais, il n'y a qu'un seul soubassement haut de 0 m. 80, tandis que sur la façade extérieure on trouve deux soubassements, le premier de 1 m. 10 de hauteur, le second de même hauteur que sur la face intérieure.

Comme cette différence des deux façades se constate également aux quatre autres pavillons d'entrée, on peut conclure que le niveau du sol à l'intérieur du Palais Royal devait être surélevé de 1 m. 10

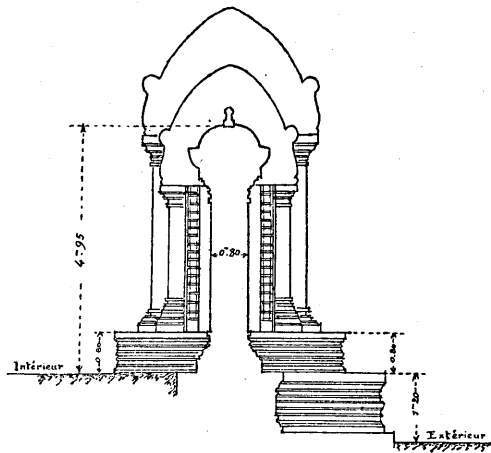


Fig. 1. — Coupe sur le mur d'enceinte du Palais royal.

(fig. 1). Mais certains remaniements, — ces remaniements si fréquents dans l'art khmèr, qu'ils en sont presque une règle, — ont amené des modifications dans le niveau du sol extérieur.

La salle centrale, très nettement rectangulaire, était fermée sur les deux porches par des menuiseries. On voit en effet dans les seuils les cavités destinées à servir de logements aux pivots des vantaux de portes et en haut on distingue encore l'emplacement de la poutre en bois qui recevait les pivots supérieurs des dits vantaux. Cette salle était donc fermée aussi bien sur l'extérieur que sur l'intérieur du Palais. Les deux porches étaient ouverts librement sans menuiserie. Les deux salles extrêmes étaient également fermées sur le dehors ainsi que sur les salles intermédiaires qui les sépa-

raient de la salle centrale, comme le prouvent les crapaudines encore visibles dans les seuils et l'emplacement des poutres formant linteaux des fermetures mobiles.

Le schéma de la fig. 2 donne la disposition des parties fermées par des menuiseries.

Les murs, la voûte centrale et le dallage des salles sont en grès : les voûtes des salles latérales et des porches étaient en briques.

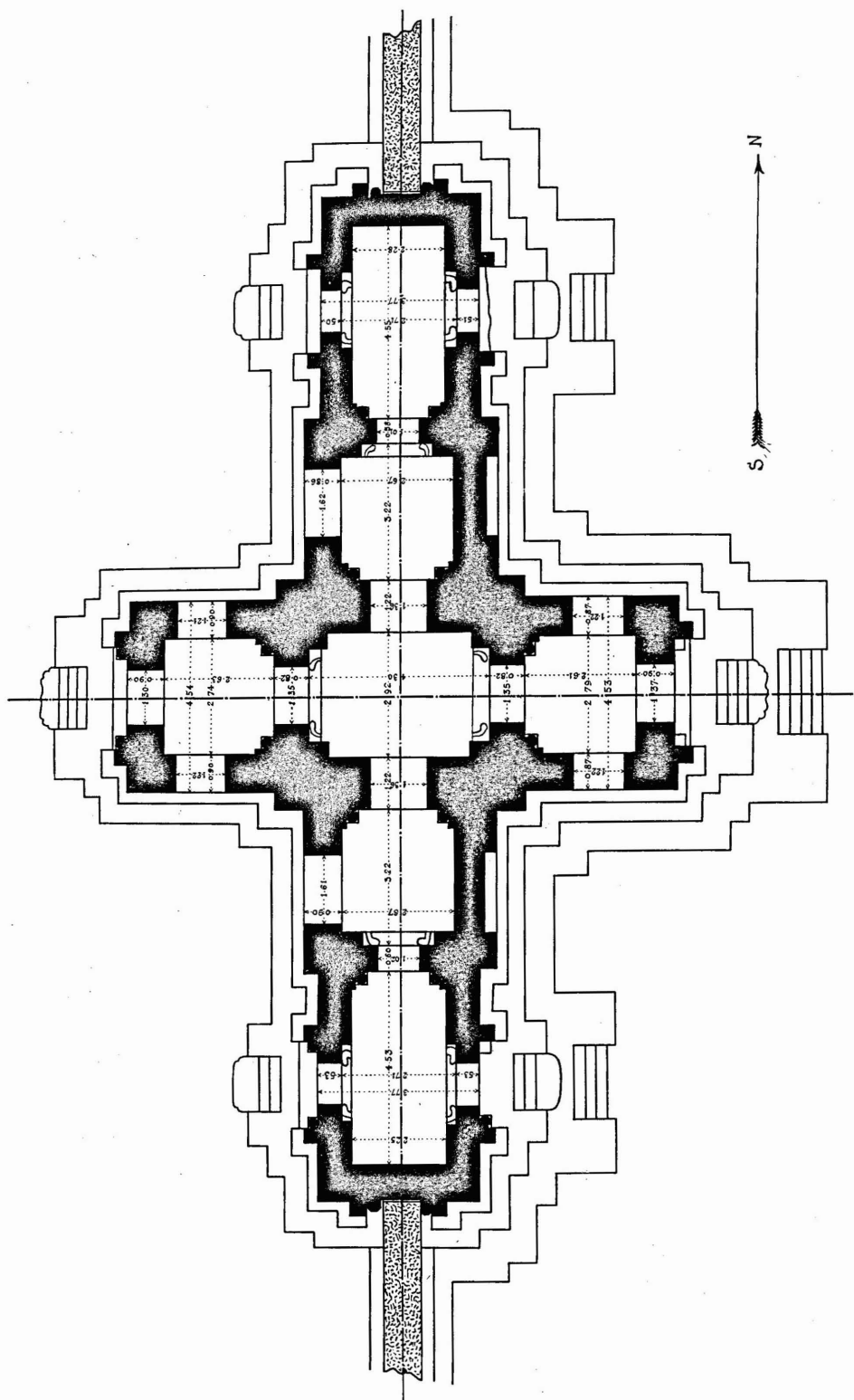
Aucun plafond n'était prévu, car le départ des voûtes, contrairement à ce qu'on voit dans la plupart des monuments khmèrs, n'est pas entaillé pour recevoir l'about des solives ou des planches du plafond : le bandeau de la corniche intérieure ne fait pas saillie sur le nu de l'intrados de la voûte dans les salles latérales, et dans la salle centrale cette saillie est assez légère : du reste la taille soignée du parement de l'intrados de la voûte, partie en encorbellement, partie en tambours, ne laisse pas prévoir la nécessité d'un plafond.

Les perrons centraux donnant accès aux porches sont très bien conservés et paraissent neufs. (Ils ne sont apparus du reste qu'à la suite de fouilles qui les ont dégagés : celui de l'extérieur étant bloqué par une maçonnerie qui reliait de plain-pied le porche à la terrasse d'honneur et celui de l'intérieur étant enterré complètement.)

Au contraire, les perrons des salles extrêmes laissent voir une usure très prononcée particulièrement en leur milieu : de même les seuils des portes des entrées latérales sont entamés en leur partie médiane et il semble que l'on y ait traîné des pièces lourdes tirées par des câbles, dont le frottement a fini par entailler la pierre assez profondément <sup>(1)</sup>. Le grès d'Ankor étant d'ailleurs fort tendre, la chose est tout à fait vraisemblable (fig. 3). La cavité A

<sup>(1)</sup> Il va sans dire que rien à l'heure actuelle ne peut nous donner une indi-

cation sur la date plus ou moins ancienne de ces traces d'usure.



PLAN DU PAVILLON D'ENTRÉE DE LA FAÇADE ORIENTALE.

forme une rigole qui ne mesure pas moins de 0 m. 10 de profondeur.

L'encorbellement des assises de la voûte centrale est assez peu prononcé et séparé par des parties droites : extérieurement l'extrados de cette voûte montre deux étages fictifs, décorés de fausses baies sur chaque face. La terminaison du sommet de la tour est difficile à préciser dans l'état actuel de ruine de ce pavillon, mais il est probable qu'elle a été constituée par une voûte en berceau perpendiculaire à la façade avec deux petits frontons formant pignons à chaque bout, comme celle des tours dites « des danseurs de corde ».

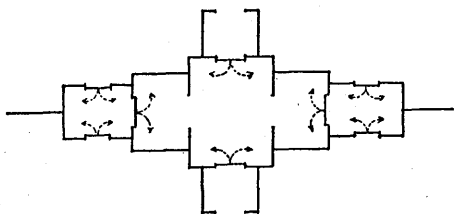


Fig. 2. — Schéma des parties fermées du pavillon d'entrée oriental.

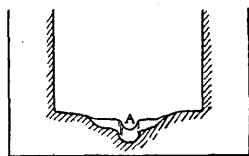


Fig. 3. — Coupe sur le seuil des portes des entrées latérales.

En tout cas, et ceci peut s'appliquer aux quatre autres pavillons d'entrée, il ne semble pas que la tour centrale ait passé du plan rectangulaire au plan rond en forme de couronnes de pétales de lotus, ce qui est la terminaison généralement adoptée pour les pràsàts du groupe d'Ankor. Aucune pierre retrouvée dans les déblais n'est venue préciser qu'un couronnement rond ait pu exister.

Les salles latérales, suivant la tradition khmère, diminuent de largeur et de hauteur à la fois à mesure qu'elles s'éloignent de la partie centrale : elles sont voûtées en briques par assises horizontales, de même que les porches, mais la plus grande partie de ces voûtes en briques est tombée.

Les ressauts des salles au-dessus des murs de refend sont accusés par des frontons en grès formant pignons sur l'extérieur.



Le mur d'enceinte en latérite vient buter sur les façades latérales des salles extrêmes au milieu d'une fausse porte entourée de deux pilastres supportant un fronton.

Les angles des étages de la tour sont garnis de motifs en forme de pràsàt comme on en voit dans l'art d'Indravarman.

## 2. PAVILLONS D'ENTRÉE DES FACES NORD ET SUD.

La description de ces quatre pavillons, tous semblables entre eux, est la même que celle du pavillon central de la façade orientale en retranchant seulement les deux salles extrêmes et les porches (fig. 4). Il n'y a donc plus en tout que trois salles et un passage unique. La salle centrale ouvre directement sur l'extérieur et l'intérieur du Palais; le tout est surélevé sur deux soubassements extérieurement et sur un soubassement intérieurement (fig. 5).

Le mur de rempart vient buter contre le mur du fond des salles latérales entre les deux pilastres qui simulent une fausse porte à fronton.

Ces salles latérales ne prennent jour par des fenêtres à balustres que sur l'intérieur du Palais, comme au pavillon oriental : du côté extérieur le mur se décore de fausses fenêtres également à balustres tournés.

La tour centrale à deux étages devait être terminée au sommet par une voûte en berceau fermée aux extrémités par deux frontons. La probabilité de ce genre de terminaison, bien qu'aucune des quatre tours ne soit complète, se confirme du fait que sur la tour Ouest de l'enceinte Nord un des frontons-pignons de la voûte supérieure est encore en place. Les axes de ces pavillons d'entrée, qui interrompent les murs intérieurs d'enceinte Sud et Nord du Palais Royal, sont situés respectivement à 74 et 345 mètres à l'ouest du mur d'enceinte oriental : devant ces pavillons s'ouvre une courette fermée sur les côtés par un mur en latérite perpendiculaire aux murs d'enceinte et percé d'une porte avec le motif d'encadrement



CORNICHE INTÉRIEURE DES SALLES LATÉRALES DU PAVILLON D'ENTRÉE PRINCIPAL  
(FACE EST).

habituel en grès. Ces portes donnent accès sur des bassins à gradins qui se trouvent entre les deux murs d'enceinte qui pourtourneront le Palais Royal sur trois côtés. Le mur d'enceinte extérieur est en latérite comme le premier, mais d'exécution beaucoup moins soignée : de plus il présente cette anomalie de ne laisser voir aucune ouverture dans l'axe des pavillons d'entrée; on le franchit par des brèches plus ou moins larges et où aucune trace de porte ne subsiste.

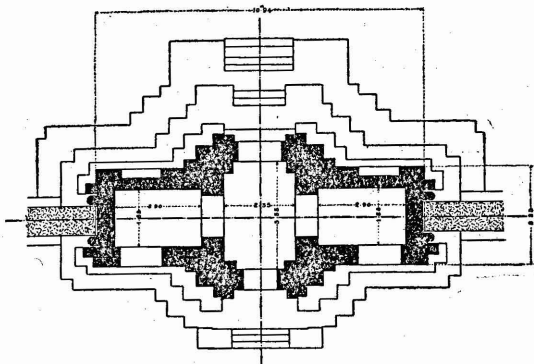


Fig. 4. — Plans des pavillons d'entrée des faces Nord et Sud.

#### DÉCORATION.

La répartition du décor sur ces pavillons d'entrée est assez rationnellement conçue : par là ces pavillons s'opposent de façon heureuse aux trop nombreux exemples de monuments khmers de l'époque classique que surcharge un peu au hasard une prodigalité de sculptures et de bas-reliefs.

La facture même de ce décor, très largement traité, tient le milieu entre les exubérances d'une sculpture à fort relief qui vient détruire l'harmonie des lignes architecturales et la sécheresse désagréable à faible relief des motifs uniformément gris et neutres que l'on rencontre à la fin de l'époque classique.

Sous ce rapport, on peut rapprocher ces pavillons des deux *Khlan* situés à l'est des *Pràsats Suor Prat*, du *Baphuon* et de *Tà*

Kèo : ce dernier temple montre en effet dans ses parties basses un décor d'une fort belle tenue. J. Commaille, parlant du gopura d'entrée de la façade Est du Palais Royal, a pu dire avec juste raison : « La décoration extérieure de ce gopura . . . se classe parmi les meilleurs travaux des ornemanistes cambodgiens : frontons, linteaux et rinceaux sont d'un dessin parfait et fouillés par des artisans qui connaissent leur métier. » (*Guide*, p. 183.) Ce qui subsiste du décor dans les quatre autres pavillons des façades Nord et Sud n'est pas moins remarquable et témoigne de la même maîtrise : c'est un tout autre esprit que celui qui a présidé au décor du Bayon ou des portes d'Ankor Thom.

D'ailleurs les murs ont été élevés avec des surfaces assez soigneusement dressées et régulières pour n'avoir pas besoin d'ornements ou de figures sculptées à fortes saillies destinés à en dissimuler les malfaçons et les gauchissements.

Les deux soubassements extérieurs sur lesquels s'élèvent les pavillons d'entrée sont composés d'une succession de moulures de même profil, absolument semblables; seulement le soubassement supérieur étant moins haut que le soubassement inférieur, l'échelle de ces moulures diminue. C'est là un procédé d'un usage courant chez les Khmèrs qui répètent plusieurs fois les mêmes corps de moulures à des hauteurs et à des échelles différentes.

Toujours symétriques par rapport à un axe horizontal médian, ces soubassements sont ainsi constitués : un bandeau à décor du type à losanges du genre du motif A <sup>(1)</sup>. Après le bandeau, au lieu de la doucine, si fréquente à cette place, vient une ligne de pétales de lotus dont le profil assez camardé n'est plus très lisible; puis une rangée de boutons de lotus, ensuite deux listels et enfin le tore médian au-dessus duquel les mêmes moulures se répètent en ordre inverse. Seuls les pétales de lotus sont toujours représentés dans le même sens avec l'indication d'une ligne d'étamines au-dessus :

<sup>(1)</sup> Cf. H. MARCHAL, *Le Temple de Praḥ Palilay*, B.É.F.E.-O., XXII, p. 116, fig. 13.



PAVILLON D'ENTRÉE EST DE L'ENCEINTE SUD  
(VUE DE L'INTÉRIEUR).

cette moulure est la seule qui ne participe pas à la symétrie générale. Le deuxième soubassement reproduit ces mêmes moulures un peu plus petites (fig. 5). Le profil en est moins net parce que les creux en sont moins accentués et surtout à cause de l'usure de la pierre.

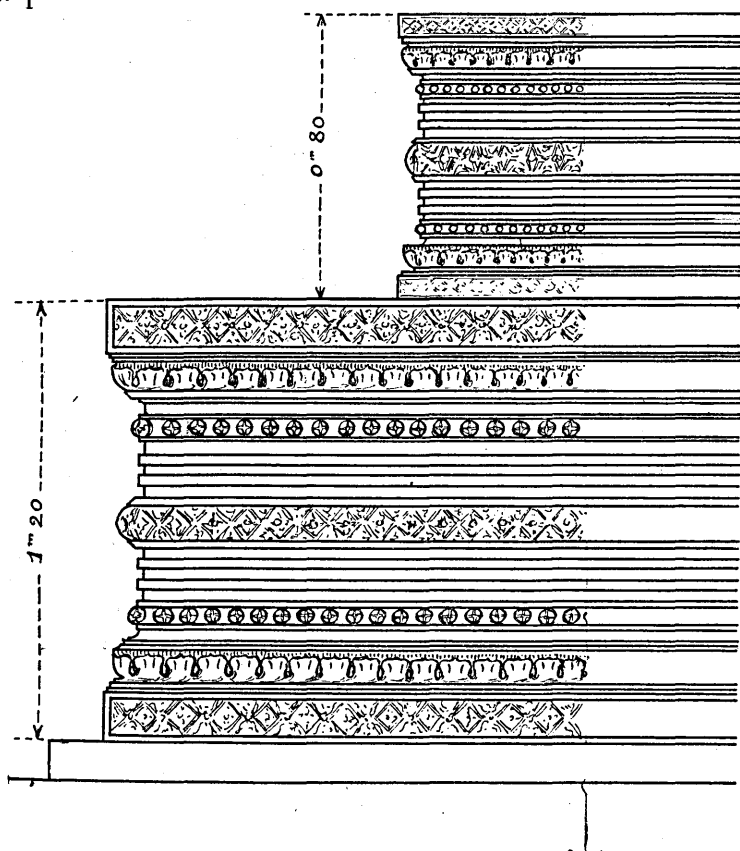


Fig. 5. — Soubassements extérieurs.

Les moulures de base des murs latéraux ou des porches (fig. 6) sont constituées par un bandeau du même type que celui du soubassement; la rangée de pétales de lotus remplace encore ici la doucine habituelle et ensuite viennent une ligne de boutons de lotus et un listel. Les moulures de l'angle extérieur du mur de la salle centrale, contre lesquelles viennent buter sans la moindre

recherche pour les faire se raccorder ensemble les moulures des porches et des murs latéraux, sont un peu différentes et plus grandes d'échelle.

C'est d'abord un bandeau du même type que les précédents, puis une doucine décorée de ce motif directeur que j'ai appelé D

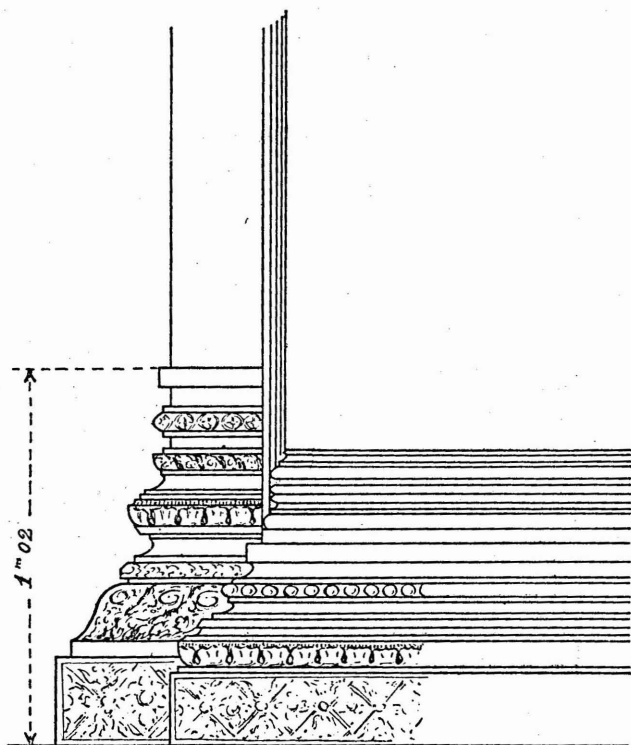


Fig. 6. — Bases des murs.

(*loc. cit.*) séparée par un congé assez prononcé d'une ligne de pétales de lotus surmontée de la ligne des étamines : puis deux petits tores et un listel complètent cette mouluration assez usée et peu lisible en certaines parties. Les corniches des murs reproduisent les moulures de base renversées. Une assise en grès simulant des tuiles d'about au-dessus de la corniche prépare la liaison avec l'extrados de la voûte en briques qui était peut-être enduite de mortier.

Les murs sont nus sans autre motif décoratif qu'une large bande





PAVILLON D'ENTRÉE OUEST DE L'ENCEINTE NORD.



verticale de rinceaux entre deux lignes de besants qui garnit tous les angles formés par les décrochements du plan et une frise sous corniche. Cette bande de rinceaux d'angles peut compter parmi les plus beaux motifs de décor qu'on puisse voir à Ankor : elle présente une curieuse analogie avec certains rinceaux de notre Renaissance. La frise qui court sous la corniche montre un motif de guirlande pendante alternant avec un culot en forme de breloque, le tout hérissé de ces feuilles déchiquetées à enroulements opposés que j'ai appelées l'élément type (*loc. cit.*, p. 117).

Au-dessus de la corniche du mur de la tour centrale un petit bahut mouluré sert de plate-forme sur laquelle s'élève le premier étage. (Je rappelle ici que cet étage est fictif et purement de décor à l'extérieur.) C'est aux quatre angles

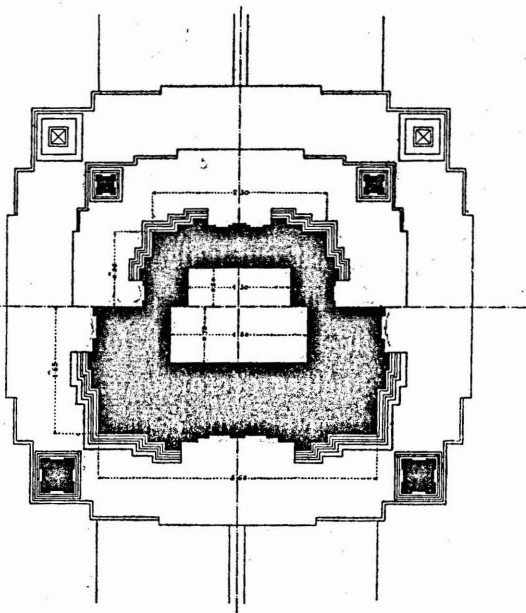


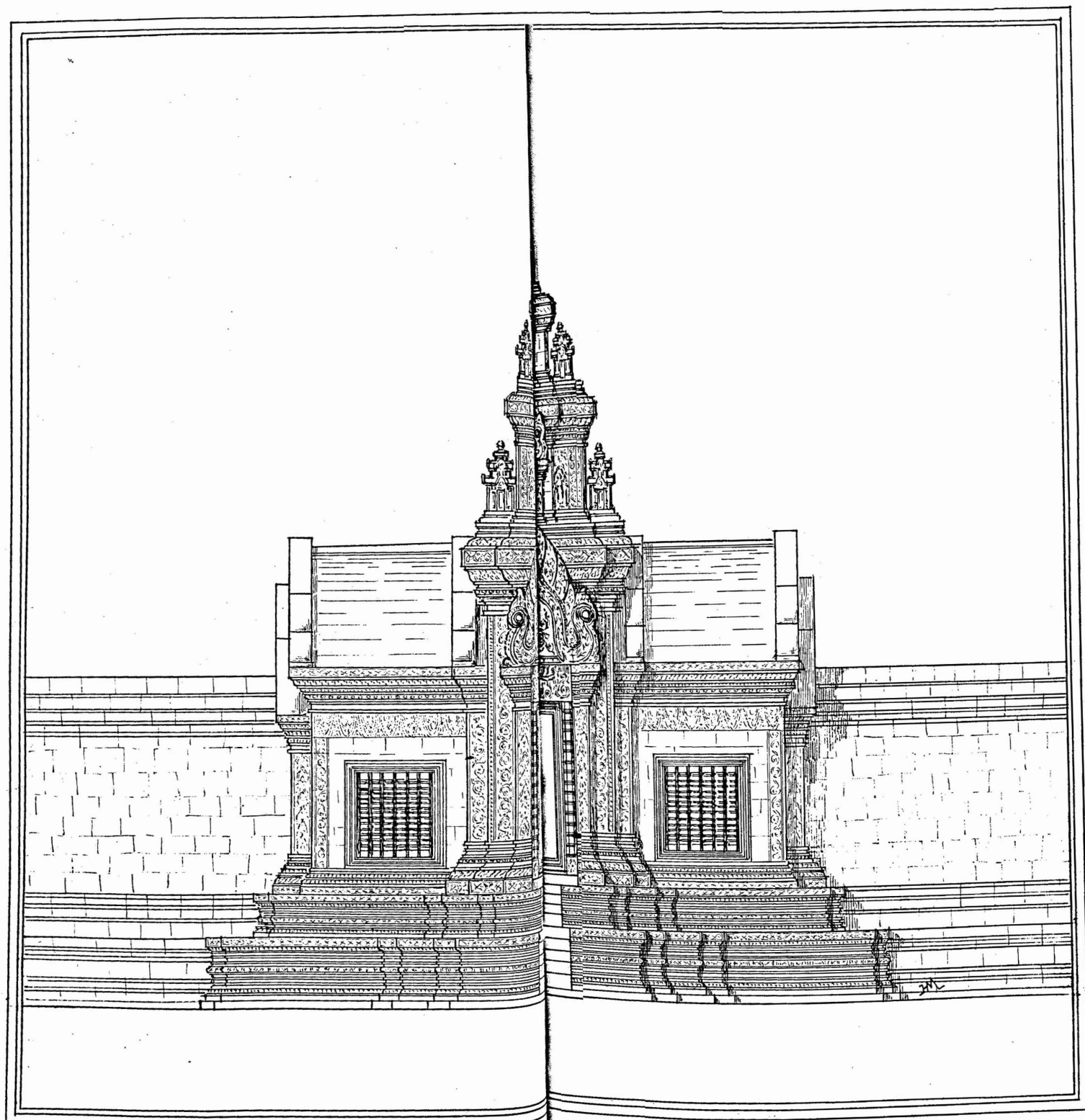
Fig. 7. — Plan des deux étages de la tour centrale.

de cette plate-forme que se trouvent les réductions de sanctuaires, souvenirs de l'art d'Indravarman : le rapprochement de cet étage avec les édifices de l'art intermédiaire en question se précise encore par la petite figure de femme debout sous une arcature surmontée d'un décor en rinceaux qui garnit les angles des murs de chaque côté de la fausse baie centrale. Le deuxième et dernier étage reproduit en moins haut et moins large le premier étage avec les mêmes réductions de pràsât en amortissement d'angle (fig. 7). L'écoinçon des murs de chaque côté de la baie

centrale étant devenu trop petit n'est plus décoré d'arcatures ni de figures.

Ces deux étages ont une proportion en hauteur bien franche, sans ces redents ou décrochements multiples qui finissent ailleurs par donner une impression d'ensemble de cône ou de dôme en pomme de pin. Ici la tour reste nettement rectangulaire jusqu'au faite et il n'y a plus nécessité de ménager pour l'œil une transition avec le plan rond habituel des couronnements de *pràsàt*. C'est là une des caractéristiques qui séparent l'architecture de ces pavillons d'entrée de celle des autres sanctuaires : le fait de n'avoir que deux étages est également assez exceptionnel dans le groupe d'Ankor où trois étages représentent un minimum. Je ne connais que les tours des *gopuras* du deuxième étage du Baphuon et les *Pràsàts* Suor Prat qui n'aient également que deux étages : encore dans les tours du Baphuon ces deux étages se terminent-ils par le couronnement rond habituel, formé de deux corolles de pétales de lotus de diamètres décroissants. Les fenêtres et fausses fenêtres sont constituées par un cadre mouluré assemblé d'onglet avec barreaux tournés simulant la menuiserie. Les portes et fausses portes présentent le motif ordinaire : cadre, colonnettes à bagues octogonales et base carrée, linteau richement décoré, enfin se détachant comme un pignon en saillie sur le nu du mur de façade, deux pilastres et un fronton à arcature trilobée.

Les cadres des baies montrent la série des lignes en creux avec deux petites moulures un peu plus grasses près du bord intérieur, qui sont la mouluration courante de ce genre de motif. Les colonnettes à bagues se rapprochent de celles de l'art d'Indravarman, bien que la hauteur des nus entre bagues y soit moins accusée : toutefois on n'a pas cette impression désagréable de plis répétés et uniformes que donnent trop souvent les colonnettes de l'art classique où les bagues se succèdent sans interruption. La base carrée portait probablement les habituelles figurines assises sous des arcatures, mais l'état d'usure de la pierre ne laisse voir ce motif



ÉLEVATION RESTITUÉE DES PAVILLONS D'ENTRÉE DES FACES NORD ET SUD.

qu'au pavillon Ouest (face Nord). Les linteaux sont du type III, d'un modèle très gras et très puissant, sans aucune de ces maigreur et ce fouillis de détails qui viennent souvent surcharger les linteaux de l'époque classique. La composition apparaît clairement : une tête de monstre sert de motif central et forme le départ des deux rinceaux latéraux qui se recourbent en crossettes à la partie inférieure et d'où se détachent des feuilles triangulaires constituées par l'élément-type à la partie supérieure.

Au-dessus de la tête de monstre, un personnage assis ou un simple motif ornemental complète la partie centrale. Entre les enroulements des rinceaux, une guirlande pendante forme parfois un élément vertical de chaque côté. L'extrémité des rinceaux ne se transforme pas en nâga, monstre ou makara, comme cela a lieu fréquemment dans l'art classique d'Ankor, mais se termine par un simple enroulement en volute. En somme, à part le motif central, le décor de ce linteau n'emprunte aucun élément à la faune et reste purement ornemental.

Le pavillon d'entrée de la face Est montre quatre très beaux linteaux à l'intérieur, deux sous les porches et deux dans les salles intermédiaires.

Les pilastres sont décorés de motifs à chevrons du type de celui des faces latérales des pilastres de Prah Palilay (*loc. cit.*, p. 119).

Les frontons présentent la même caractéristique que ceux du Baphuon avec qui ils ont la plus grande analogie : la bande trilobée qui encadre le tympan central n'est pas formée par le corps du nâga et les extrémités de cette bande de chaque côté se terminent par un enroulement autour d'un cabochon en relief. En un mot, on ne trouve aucun rappel de la tête du nâga que l'on voit généralement à cet endroit. Toutefois la bande formant cadre du tympan se hérisse des feuilles triangulaires habituelles.

Le tympan montre un décor purement ornemental, sans aucune figure ou scène religieuse ; il est constitué par des entrelacs et des rinceaux empruntés à l'élément-type. On retrouve ce même genre

de tympan à Ta Kèo (gopuras du premier étage), au Baphuon et aux deux Khlân d'Añkor Thom.

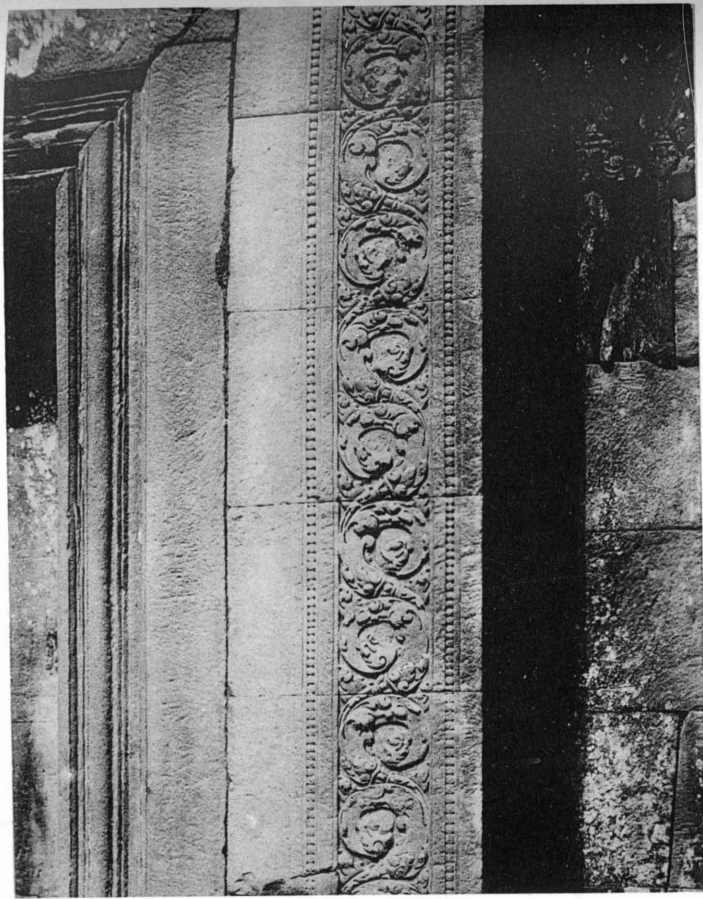
A l'intérieur, le décor des murs se réduit aux simples moulures de la corniche constituées par un listel, une ligne de boutons de lotus, une rangée de pétales de lotus, la doucine et le bandeau.

#### CONSTRUCTION.

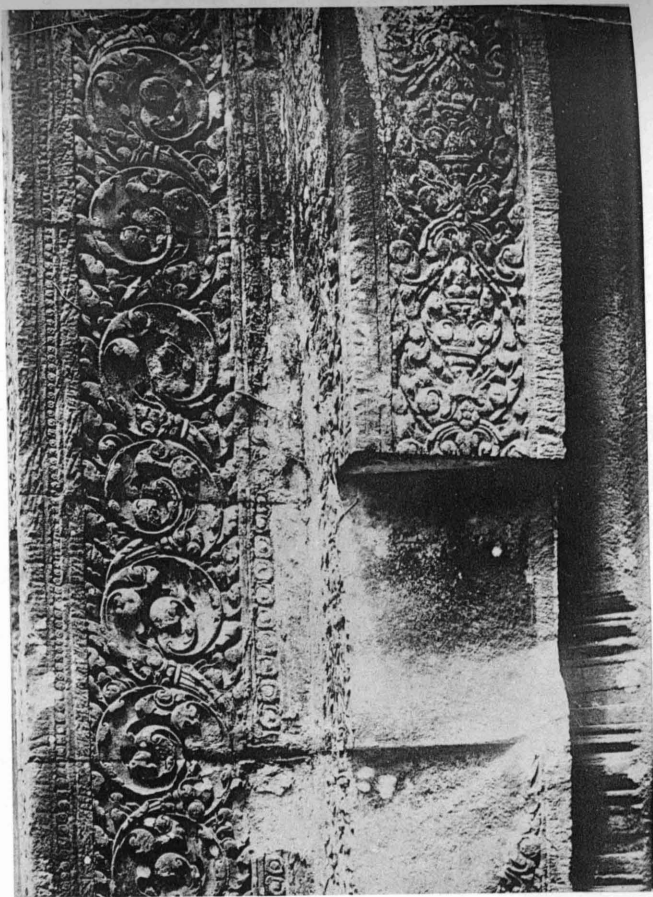
La construction de ces cinq pavillons peut donner lieu à la même remarque que la décoration : elle est plus soignée et témoigne de moins d'inexpérience ou de laisser-aller que beaucoup d'édifices du groupe d'Añkor. Les assises sont de hauteur à peu près régulière; l'obliquité des joints est moins accentuée qu'au Bayon par exemple (ce temple pouvant servir de type des malfaçons de la construction khmère). Les joints verticaux ne sont pas superposés avec cette insistance que l'on remarque ailleurs. La hauteur moyenne des assises est de 0 m. 40.

Toutes les pierres-linteaux des baies, fenêtres ou portes, ont été soulagées en leur milieu par un évidement dans la maçonnerie formant arc de décharge et reportant le poids du mur ou des voûtes de chaque côté. Le vide a ensuite été rempli avec des briques : parfois même une légère surépaisseur de linteau à cet endroit insiste sur le caractère voulu de cet arc de décharge (fig. 8).

Le dallage des pièces intérieures est assez soigné et présente sensiblement un même niveau : un seuil correspondant au cadre des portes sépare les différentes pièces suivant l'usage khmèr si pénible pour la circulation. Toutes les parties visibles de la maçonnerie (à l'exception déjà signalée des voûtes des porches et chambres latérales) sont en grès, du même grès que les autres édifices du groupe d'Añkor : il n'est pas bleuâtre comme l'a vu Aymonier (*Cambodge*, III, p. 129), mais gris, simplement verdi par la mousse.



A. BANDE VERTICALE  
DÉCORANT LES MURS EXTÉRIEURS.



B. BANDES VERTICALES  
DÉCORANT LES PILASTRES.

Malheureusement le grès d'Ankor quoique très siliceux se désagrège facilement sous l'action de l'humidité, ce qui fait que beaucoup de profils de moulures et de détails sculptés ont été rongés et sont à peine lisibles en certains endroits.

En revanche, dans leur gros œuvre, ces pavillons ont assez bien résisté aux causes de destruction qui sont venues ruiner la plupart des monuments d'Ankor : il faut toutefois faire une exception pour le pavillon d'entrée Ouest de la façade Sud dont toute la moitié Sud de la tour s'est effondrée, montrant une section assez nettement tranchée. La photographie pourrait presque servir de vue de coupe. Ce pavillon est celui qui a le plus souffert : or comme il paraît avoir été construit avec le même soin et aussi solidement que les autres, cette bizarre démolition partielle ne me paraît pas avoir une cause naturelle, malfaçon ou emprise de la végétation.

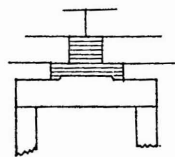


Fig. 8.  
Linteau de baie  
sous arc de décharge.

Que s'est-il passé au juste pour que la moitié Nord de la tour se dresse encore à peu près intacte alors que la moitié Sud s'est effondrée complètement ? On en est réduit aux suppositions puisque la cause de la ruine n'apparaît pas. Je rapprocherai de cet effondrement mystérieux ce fait : devant ce pavillon, interrompant le mur extérieur du rempart ou venant s'ajouter audit mur, des massifs de constructions assez grossiers en latérite montrent leurs vestiges. Or ces vestiges n'existent pas devant les autres pavillons d'entrée : j'émettrai donc l'hypothèse que ce pavillon fut le théâtre d'une lutte opiniâtre contre des assaillants qui essayèrent de forcer cette entrée. Les massifs de construction en latérite seraient dans ce cas des restes d'ouvrages de défense rapidement exécutés, sorte de bastions protecteurs qui furent forcés par les ennemis ; ces derniers vinrent satisfaire leur rage destructrice sur la façade aujourd'hui disparue.

Quoi qu'il en soit et quelles qu'aient été les causes de la des-



truction, ce pavillon est le seul qui montre une ruine aussi complète.

Le pavillon Est de la façade Nord a sa façade Sud éventrée à hauteur du fronton par un arbre énorme poussé à l'intérieur de la salle centrale; cet arbre a fini par étayer le monument, ce qui arrive souvent en pareil cas, et sa conservation fait désormais partie de la conservation du monument.

D'une façon générale, ce sont plutôt les salles latérales qui ont le plus souffert, les parties centrales ayant mieux résisté; c'est à peine s'il reste encore quelques fragments des voûtes en briques et ce n'est que dans le pavillon d'entrée oriental qu'on peut encore

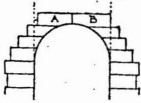


Fig. 9. — Schéma de voûte.

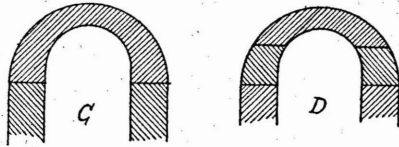
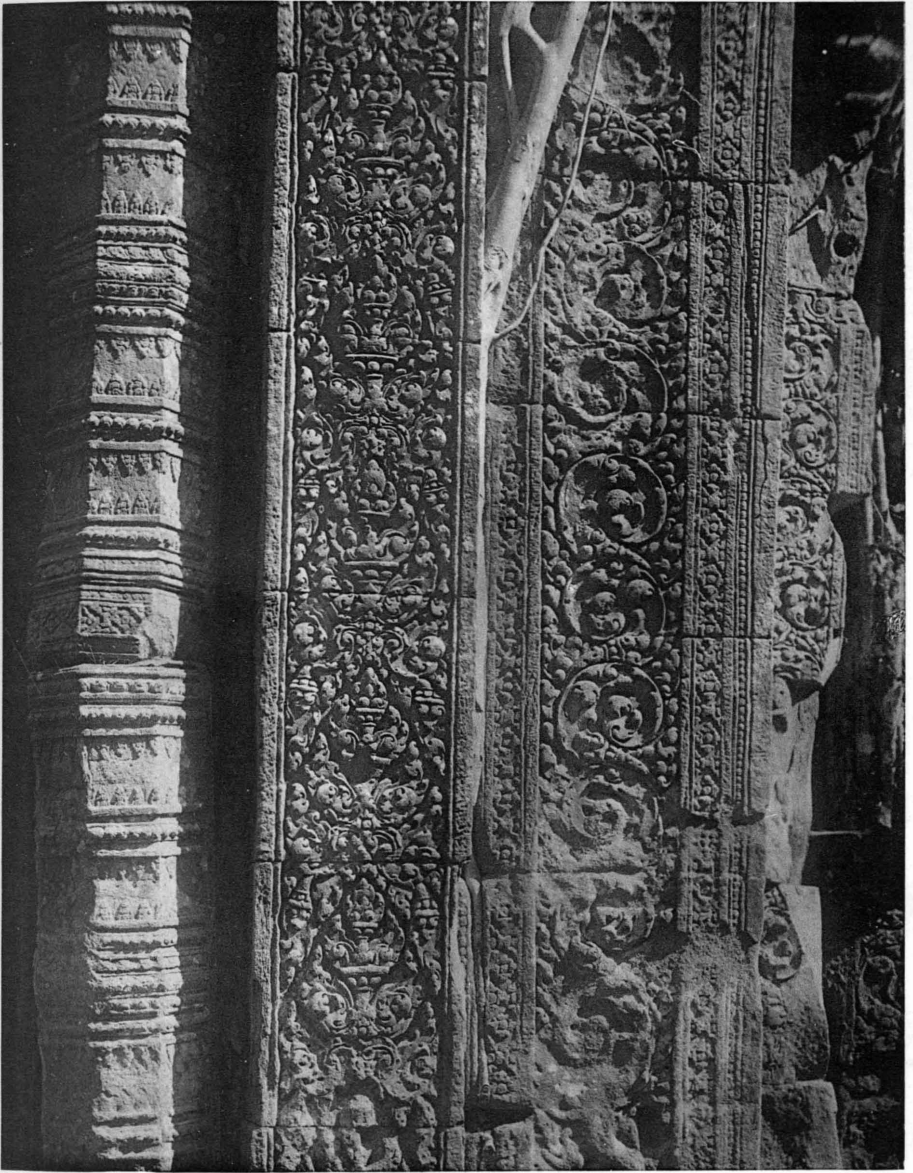


Fig. 10. — Schéma de voûtes.

voir en place ces fragments. Le fait s'explique assez facilement : la voûte pratiquée par les Khmèrs, par assises horizontales avec encorbellements, demande, si la courbe de l'intrados se rapproche du plein cintre (ce qui est le cas pour les voûtes en berceau franchissant les deux murs des chambres latérales ou des porches) l'emploi de pierres dont la queue ait une longueur suffisante pour résister au mouvement de bascule du porte-à-faux. Dans le schéma de la figure 9, on peut voir que la pierre A est dans une mauvaise condition d'équilibre et ne tient que par sa butée contre la pierre symétrique B.

L'idéal de la voûte khmère serait la voûte monolithe C de la figure 10 pratiquement irréalisable, mais dont la voûte de la galerie supérieure du Phīmānākàs D se rapproche, puisqu'elle n'est constituée que par deux assises. On voit par là que plus on augmentera le nombre des assises de la voûte, plus la stabilité de cette dernière sera difficile à obtenir.





DECOR DES COLONNETTES ET PILASTRES DES PORTES.

Or la brique khmère ayant une épaisseur moyenne de 0 m. 065, la voûte en briques par assises horizontales sans l'artifice d'un mortier liant, inconnu des Khmèrs, présente une garantie de solidité très minime. Ce que je dis ici s'applique aux voûtes dont l'intrados se rapproche du demi-cercle, car il existe quantité de tours khmères entièrement en briques dont la voûte a résisté et est encore debout; mais dans celles-ci, la pente de l'intrados est très voisine de la verticale, ce qui d'ailleurs oblige à donner à la voûte cette forme allongée en cheminée qui est devenu le type courant des pràsàts. Et encore voyons-nous cette pente de l'intra-

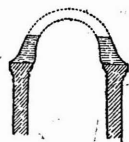


Fig. 11. — Coupe sur la voûte des salles latérales  
(Le pointillé indique les parties écroulées.)

dos interrompue par des parties droites ou tambours, ce qui est le cas, par exemple, des édifices de l'art d'Indravarman. Je ne serais pas éloigné de croire que la forme en tour ou pràsàt des sanctuaires khmèrs, en plus de sa raison symbolique, n'ait eu également son point de départ dans une nécessité de construction commandée par l'équilibre des matériaux.

On peut, en s'en tenant aux pavillons d'entrée du Palais Royal, voir une confirmation de cette nécessité d'augmenter la ligne de pente de l'intrados dans ce fait : les quelques parties de voûtes en briques encore en place sont les parties où la tangente à la courbe se rapproche de la verticale (fig. 11). Pour terminer sur ce sujet, j'ajouterai que je ne partage pas l'avis de J. Commaille (*Guide*, p. 183), qui voit dans ces voûtes en briques une réfection récente, d'abord parce que la dimension des briques, 0 m. 32 × 0 m. 16 × 0 m. 065, est une dimension qui ne se rencontre plus de nos jours et qui se rapproche, au contraire, de celle de l'époque d'Ankor;

ensuite parce que le profil de départ de la voûte à double courbure n'est pas un profil usité dans la construction moderne.

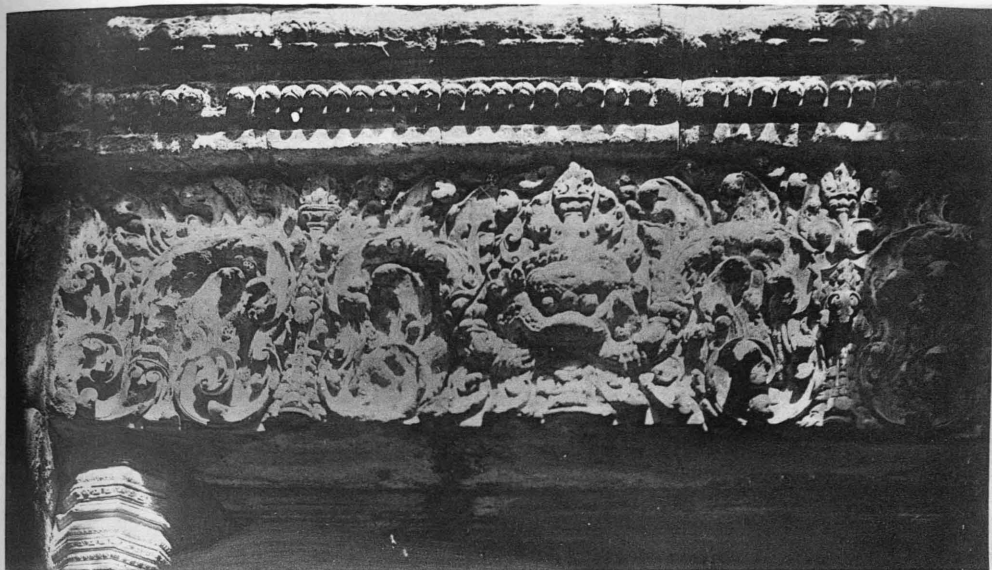
Les tours centrales (sauf la tour Est de l'enceinte Nord) montrent encore les deux étages à peu près complets, seul le couronnement terminal a disparu.

#### DATE.

Maintenant quelle est la date de construction de ces cinq pavillons d'entrée? Étant donnée la grande ressemblance que l'on constate entre eux, il y a tout lieu de présumer qu'ils se rapportent tous à une même époque.

Le pavillon principal de la façade orientale montre sur ses tableaux de baies huit inscriptions reproduisant le serment de fidélité des fonctionnaires de Sūryavarman I<sup>er</sup>, ce qui nous prouve qu'en 1011 A. D. ce pavillon était déjà construit.

D'autre part, nous connaissons la date de la chapelle vishnouite à l'intérieur du Palais Royal, connue sous le nom de Phīmānākās et qui remonte à un siècle plus tôt (910); on pourrait donc être tenté de reporter l'enceinte du Palais Royal d'Ankor Thom à l'époque des premiers édifices contemporains du Bayon, c'est-à-dire vers la fin du ix<sup>e</sup> siècle. Mais l'architecture des pavillons d'entrée interrompant le mur de clôture est très nettement postérieure à la première époque de l'art classique ankoréen. Je ne reviens pas, les ayant déjà exprimées précédemment, sur les raisons qui me font écarter tout lien de parenté entre ces édicules et des temples comme Ta Prohm et le Bayon; toutefois s'il me fallait y insister, je mentionnerais encore ce détail : les fausses fenêtres qui ornent les murs extérieurs des salles latérales sont garnies de barreaux ronds, tournés et complets comme à Ankor Vat, et non de barreaux engagés dans la maçonnerie et cachés à mi-hauteur par un store baissé comme on peut le voir dans tous les édifices contemporains du Bayon. D'autre part, si j'ai eu l'occasion de faire certains rapprochements avec les tours-sanctuaires de l'art d'Indra-



A



B

A. LINTEAU DU PORCHE DE LA SALLE CENTRALE DU PAVILLON PRINCIPAL.

B. MOTIF CENTRAL DU MÊME LINTEAU.

varman, je ne peux considérer ces rapprochements que comme des rappels qui n'impliquent pas une même époque de construction, car on pourrait y relever aussi des différences assez marquées.

Enfin nous ne trouvons mention dans les inscriptions d'un Palais Royal à l'intérieur de la ville fondée par Yaçovarman qu'à propos des restaurations et embellissements qu'y fit le roi Rājen-dravarman lorsqu'il ramena le devarāja dans cette ville « restée longtemps vide », c'est-à-dire vers le milieu du x<sup>e</sup> siècle.

L'inscription de Tà Kèo A (*Corpus*, p. 110) mentionne un palais à quatre portes qui domine la ville de Yaçodharapura sous le règne de Sūryavarman I<sup>er</sup>. Ce chiffre quatre semble faire abstraction de l'entrée principale de la façade E qui ne serait pas considérée comme une porte. On pourrait en déduire que ce pavillon ne servait pas à donner accès au Palais lorsqu'on venait de l'extérieur, mais que c'était un sanctuaire<sup>(1)</sup> communiquant avec la terrasse d'honneur sur laquelle s'élevaient des constructions légères disparues aujourd'hui et faisant partie de l'ensemble du Palais Royal. Tcheou Ta-Kouan semble placer la salle du Conseil sur la terrasse même; « en dessous, dit-il, sont représentés des éléphants » (*B.É.F.E.-O.*, II, 144).

Il paraît donc difficile de reporter la construction de ces pavillons d'entrée à l'époque de tâtonnement un peu chaotique au point de vue architectural qui caractérise l'époque du Bayon; j'ai eu au contraire l'occasion de signaler des rapprochements évidents avec des monuments comme le Baphuon, les deux Khlān et Tà Kèo.

Or le Baphuon, le « mont de la corne d'or », est attribué à Jayavarman V (1001); Tà Kèo serait également de cette époque et l'un des Khlān porte une inscription qui est la réplique de celles du

<sup>(1)</sup> La présence de statues qui furent trouvées dans la salle centrale corrobore cette hypothèse à propos de laquelle on

peut se reporter à ce qu'en dit M. Parmentier dans son étude sur Vat Nokor, *B.É.F.E.-O.*, XVI, IV, p. 32.

pavillon oriental et montre la parenté de ces Khlān avec les pavillons du Palais Royal.

Nous pouvons donc fixer la date de ces pavillons vers la fin du x<sup>e</sup> siècle ou le début du xi<sup>e</sup>, soit sous le règne de Jayavarman V, soit sous celui de Sūryavarman I<sup>er</sup>.

Mais ici se présente une objection qui ne laisse pas d'être assez embarrassante. J'ai signalé les remaniements ou retouches qui avaient comblé les soubassements devant le pavillon oriental : il semble bien, d'après les apparences, que toute la Terrasse des Éléphants qui longe le mur oriental du Palais Royal soit une adjonction postérieure à la construction des pavillons d'entrée. La façon dont les deux murs en latérite perpendiculaires à la façade orientale s'interrompent brusquement au droit de la terrasse confirme cette hypothèse; on peut noter également l'arrêt bizarre des murs de soutènement de la terrasse d'honneur à quelques mètres et presque dans l'axe des portes latérales du pavillon d'entrée oriental. On peut donc voir là des constructions faites successivement et sans aucun souci d'arrangement ou de raccord les unes avec les autres.

Si les pavillons d'entrée ont été exécutés au xi<sup>e</sup> siècle, il faut donc reporter plus tard la construction de cette addition postérieure qu'est la terrasse d'honneur ou Terrasse des Éléphants. Mais l'examen de cette dernière construction nous révèle une architecture beaucoup plus proche de l'époque du Bayon que de celle du Baphuon ou de Tà Kèo. Aucun rapport n'existe entre l'architecture très rudimentaire, que sauve seul le décor sculpté de la terrasse et celle des pavillons d'entrée du Palais Royal; on chercherait en vain le moindre détail commun, le moindre rappel entre ces deux édifices si différents d'allure et d'esprit.

L'époque de construction des pavillons d'entrée est une époque de maîtrise, de sûreté d'exécution, où l'on sent une volonté de plan bien arrêtée d'avance; la Terrasse des Éléphants montre les tâtonnements, les reprises, le manque de parti architectural que





PAVILLON D'ENTRÉE OUEST DE L'ENCEINTE SUD.

l'on retrouve dans les premiers monuments de l'architecture classique d'Ankor. Je citerai, au hasard, des bas-reliefs exécutés puis masqués dans la suite par une adjonction, des frises de hamsas sur un mur en retrait du mur extérieur en façade sans aucun rapport ni raccord avec ce mur, des frises d'Apsaras sur le perron Sud sculptées à deux hauteurs différentes avant de trouver leur place définitive. Il est donc difficile de placer la construction de la Terrasse des Éléphants à une époque aussi tardive que le <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle.

D'un autre côté, cette terrasse semble postérieure à la terrasse qui la prolonge au Nord sous le nom de Terrasse du Roi Lépreux. Le mur en grès décoré de bas-reliefs qui part de cette dernière vers le Sud et s'interrompt brusquement a dû être démoli pour permettre la construction de la terrasse devant le Palais Royal.

Il ne faut pas oublier — ce point de vue n'a pas encore été, je crois, suffisamment mis en valeur — que ce que l'on désigne sous ce nom baroque de Terrasse du Roi Lépreux (à cause d'une statue qui peut très bien n'être pas *in situ*) n'est qu'un motif central d'un ensemble, peut-être un bassin, dont les ailes latérales portaient des bas-reliefs. Cet ensemble fut tronqué au Nord lors de la construction du monastère de Tép Pranàm, et au Sud par la construction de la Terrasse des Éléphants.

De tout ceci, il résulte que la date de cette dernière est difficile à préciser, à moins qu'elle n'ait été construite en plusieurs fois ou remaniée après coup, ce qui expliquerait quelques-unes des bizarreries qu'on y constate.

Pour en revenir aux pavillons d'entrée du Palais Royal, leur date de construction peut être considérée comme à peu près définitive.

Nous sommes déjà à une époque où les constructeurs khmers ont modéré et assagi leur fougue, leur exubérance du début : la ligne et la proportion d'ensemble dominant et la sculpture n'occupe plus qu'un rang secondaire.

On peut donc placer ces pavillons parmi les échantillons les



plus réussis de l'architecture khmère. Je ne puis que souscrire au jugement formulé par l'un des premiers auteurs qui en ont parlé : « C'est un pavillon dont le caractère est spécial et l'élégance rare » et le terme de « petit chef-d'œuvre d'architecture » qu'emploie un peu plus loin Aymonier <sup>(1)</sup> ne me paraît pas exagéré.

<sup>(1)</sup> *Le Cambodge*, t. III, p. 129.

LA  
GÉOGRAPHIE POLITIQUE  
DE L'INDOCHINE  
AUX ENVIRONS DE 960 A. D.

PAR  
GEORGES MASPERO,  
RÉSIDENT SUPÉRIEUR EN INDOCHINE.

---

Maintenant que, grâce aux travaux publiés depuis vingt-cinq ans dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, l'histoire particulière des différents États de l'Indochine commence à se dessiner d'une façon suffisamment précise, il semble possible d'entreprendre l'étude de leurs relations. Pour y parvenir, il est nécessaire, tout d'abord, d'établir la géographie politique de la presque île transgangaétique aux périodes les plus caractéristiques de son histoire.

L'époque des Song m'a paru celle où cette recherche se révélait, sinon la plus facile, au moins la plus fructueuse en résultats, tant en raison du nombre de documents sérieux qu'elle présente que de son importance au point de vue historique.

Les plus précieux nous sont fournis par les Chinois. Sans parler du *T'ai ping houan yu ki*<sup>(1)</sup> — qui n'est pas, comme on pourrait le croire, et en ce qui concerne tout au moins les pays étrangers, une

<sup>(1)</sup> 太平寰宇記 *T'ai ping houan yu ki*.

géographie des pays connus des Chinois pendant la période T'ai ping hing kouo <sup>(1)</sup>, mais bien plutôt une réunion de documents tous antérieurs à la dynastie Song <sup>(2)</sup> et rassemblés sans contrôle ni critique, — nous possédons quatre ouvrages généraux ou particuliers qui fournissent sur l'Indochine à cette époque une documentation relativement précise : le *Ling wai tai ta* de Tcheou K'iu-fei <sup>(3)</sup>, publié en 1178 A. D.; le *Tchou Fan tche* composé par Tchao Jou-koua vers 1225 A. D. <sup>(4)</sup>; le *Wen hien t'ong k'ao* écrit par Ma Touan-lin <sup>(5)</sup> vers la fin du xiii<sup>e</sup> ou au début du xiv<sup>e</sup> siècle, mais en tout cas antérieurement au *Song che*; enfin la section consacrée aux « Royaumes étrangers » dans le *Song che* écrit par T'o t'o vers le milieu du xiv<sup>e</sup> siècle <sup>(6)</sup>.

Il convient de noter, d'ailleurs, que ces ouvrages ont été rédigés

<sup>(1)</sup> 太平興國, 976-984 A. D.

<sup>(2)</sup> C'est ainsi, par exemple, que les renseignements qu'il fournit sur les frontières du Cambodge datent de l'ambassade envoyée par ce pays à la Cour de Chine en 813 A. D. (*T'ai ping houan yu ki*, 177, 5 a et b) et qu'il donne une notice sur le *Tch'e t'ou* (*ibid.*, 1 a à 3 a) rédigée sur des documents rapportés par l'ambassade que les Souei y expédièrent en 606 et extraits textuellement du *Souei che* (87, 37 a-b).

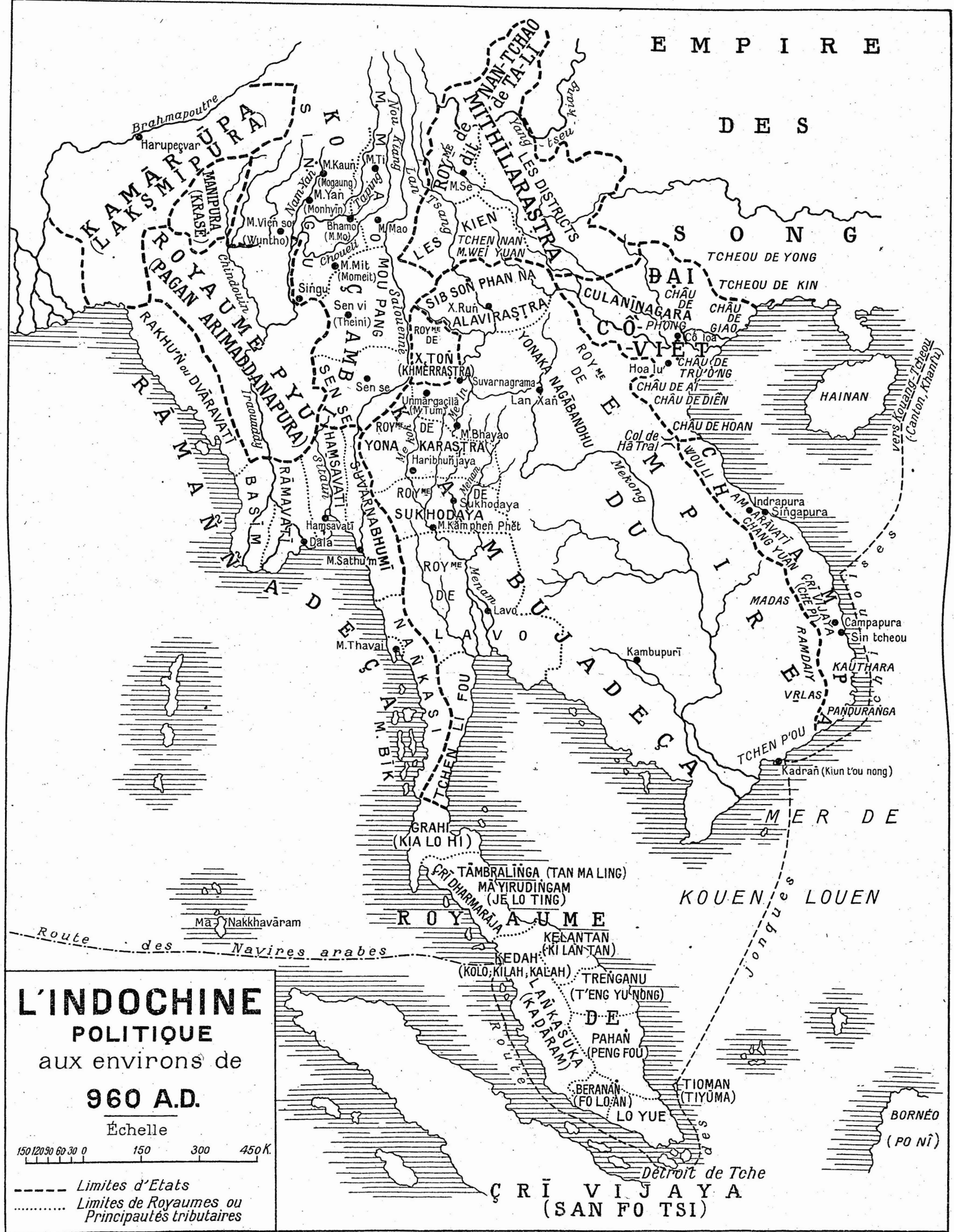
<sup>(3)</sup> 嶺外代答 de 周去非. Cet ouvrage est désigné par la suite sous les initiales *Lv*.

<sup>(4)</sup> 諸香志 de 趙汝适. Tchao Jou-koua s'est servi du *Ling wai tai ta*, dont il cite fréquemment des passages entiers, mais y a joint les renseignements oraux recueillis par lui auprès des commerçants chinois et étrangers de Canton alors qu'il était inspecteur du commerce étranger à Fou Kien. Le *Tchou Fan tche* a été traduit et annoté par Fr. HIRTH et

ROCKHILL sous le titre : *Chau Ju kua. His work on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries, entitled Chu fan chi*, Saint-Petersbourg, 1911. Je désigne le *Tchou Fan tche* sous l'abréviation *Tf.* et sa traduction sous celle de *Hirth*. Sur l'époque où le *Tchou Fan tche* a été écrit, cf. PELLIOU, *T'oung Pao*, 1912, p. 449.

<sup>(5)</sup> 文獻通考 par 馬端臨. Les notices sur les royaumes de l'Indochine sont comprises dans le 24<sup>e</sup> livre de cette encyclopédie, intitulé « les Quatre frontières » 四裔考, dont Hervey de Saint-Denys a traduit les sections 5 à 9 (23 a à 56 a) sous le titre : *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine, Méridionaux*. Genève, 1883. Je cite l'ouvrage sous l'abréviation *Wh.* et la traduction sous celle de *Méridionaux*.

<sup>(6)</sup> 宋史 par 脫脫. Les livres 4 et 5 de cette section sont consacrés à l'Indochine, y compris Ta li. Cet ouvrage est désigné sous l'abréviation *Sc.*



**L'INDOCHINE**  
**POLITIQUE**  
aux environs de  
**960 A.D.**

Échelle  
150 120 90 60 30 0 150 300 450 K.

--- Limites d'Etats  
..... Limites de Royaumes ou  
Principautés tributaires

ÉTUDES ASIATIQUES. — Carte dressée par M. G. Maspéro pour être jointe à son article :  
"La Géographie de l'Indochine aux environs de l'an 960 A.D."

sur des renseignements presque exclusivement fournis par les navigateurs. Nous n'y trouvons aucun itinéraire terrestre du genre de ceux que nous a laissés Kia Tan à l'époque des T'ang <sup>(1)</sup>. Aussi, alors qu'ils nous mettent à même de dresser très exactement la géographie politique des états que borde la mer et de déterminer leurs frontières maritimes, ils ne nous sont d'aucune aide pour établir leurs frontières terrestres et moins encore pour se faire une idée de cette géographie en ce qui concerne les royaumes purement continentaux. La carte politique du centre de l'Indochine à l'époque des Song et de ses frontières du Nord est, de ce fait, singulièrement délicate à dresser et je n'ai pu tenter de le faire qu'à l'aide des Chroniques locales dont on jugera le parti que j'ai tiré.

Si imparfaite que soit encore cette première étude, elle permettra du moins de se représenter la situation politique de l'Indochine aux environs de l'année 960 A. D. où le premier empereur Song <sup>(2)</sup> monte sur le trône de Chine.

Lorsqu'en 960 Tchao K'ouang-yin s'empare du pouvoir, le protectorat général du Ngan-nan <sup>(3)</sup> comptait encore officiellement

<sup>(1)</sup> La raison en est qu'à l'époque des Song l'empire chinois était séparé de l'Indochine par le royaume thai de Nan tchao.

Il est à remarquer d'ailleurs que les ouvrages chinois que nous possédons sur ce royaume, et plus particulièrement le *Nan-tchao Ye che* 南詔野史, écrit par Yang chen 楊慎 en 1550, ne nous donnent aucun renseignement sur les États qui le bornaient à l'époque des Song. Il faut arriver à l'époque des Yuan pour trouver des renseignements sur les populations du Nord de l'Indochine dans le *Tchao pou tsong lou* 招捕總錄 incorporé au *Cheou Chan Ko tsong chou* 守山閣叢書 (p. 98 de l'*Inventaire*

*de l'École française d'Extrême-Orient*), qui relate les expéditions mongoles contre les barbares du Sud-Ouest à la fin du xiii<sup>e</sup> siècle. Mais ces renseignements sont si confus qu'ils ne pourront être utilisés qu'après qu'une étude minutieuse en aura été faite.

<sup>(2)</sup> 趙匡胤, Tchao K'ouang-yin, empereur T'ai tsou 太祖, fonde en 960 A. D. 1<sup>re</sup> année Kien long, 建隆, la dynastie Song, 960-1279.

<sup>(3)</sup> 安南都護府. Ngan nan, en annamite Annam ne désignait pas le pays auquel nous donnons ce nom aujourd'hui, mais l'actuel Tonkin et la province de Thanh-hóa, avec, au gré des conquêtes, celle du Nghê-an.

parmi les circonscriptions administratives de l'empire. En réalité, depuis le début de la période dite des « Cinq dynasties » <sup>(1)</sup>, il jouissait, sinon de droit au moins de fait, d'une entière indépendance; et une dynastie indigène, dite des Ngô <sup>(2)</sup>, s'efforçait d'y imposer son autorité, sans beaucoup y réussir d'ailleurs, car, en 965, son dernier représentant Xương Văn <sup>(3)</sup> était tué au cours d'un combat contre des rebelles. Mais son indépendance n'est officiellement reconnue par l'histoire qu'à compter de l'année 968 où Đinh Bộ-linh s'y proclame empereur <sup>(4)</sup> et lui donne le nom de « royaume de Đại Cồ-việt » <sup>(5)</sup>.

Borné à l'Est par la mer <sup>(6)</sup>, il ne dépassait ni au Nord ni à l'Ouest les limites du delta du Tonkin, bien que son autorité s'étendît, par l'intermédiaire des chefs indigènes plus ou moins soumis, sur les populations des régions montagneuses qui le bordent de ces côtés. Jusqu'où se manifestait, dans ces régions, l'influence du nouveau souverain? Il est assez difficile de le déterminer exactement. Au Nord, le fait que Đinh Bộ-linh crût bon, en 973 <sup>(7)</sup> deux ans

<sup>(1)</sup> 五代, 907-960.

<sup>(2)</sup> 吳, 939-965. Fondateur Ngô Quyền 吳權, qui, en 939, s'était proclamé Vương 王 et avait établi sa capitale à Cồ-loa 右螺 dans la province actuelle de Bắc-ninh. Cf. *B.É.F.E.-O.*, V, p. 82.

<sup>(3)</sup> 昌文, 951-965. Règne d'abord avec son frère Xương Ngập 昌发, 951-954, puis seul de 954 à 965.

<sup>(4)</sup> 丁部領 Đinh Bộ-linh ou lānh, premier souverain de la dynastie des Đinh 丁, 968-980. Il reçoit, en montant sur le trône, le nom de Đại Thắng Minh Hoàng Đế 太勝明皇帝. Cf. *B.É.F.E.-O.*, V, p. 83.

<sup>(5)</sup> 太瞿越. Il est à remarquer qu'en donnant à son royaume ce nom de Việt, ch. Yue, le nouvel empereur en-

tendait revenir à l'ancienne tradition du royaume de Yue dont relevait le delta du Tonkin au moment de la conquête du Nan Yue 南越 par Lou Po-tō 路博德, général de l'empereur Wou des Han, en 111 avant notre ère.

<sup>(6)</sup> *Tf.*, 上 1 a; *Wh.*, 24, 41 b; *Hirth*, 45; *Méridionaux*, 349.

<sup>(7)</sup> En 6<sup>e</sup> année 開寶, au 5<sup>e</sup> mois, au jour 己巳, l'ambassade se présente à la Cour. *Sc.*, 3, 6 b. Elle est d'ailleurs attribuée par cette histoire à Liễn 璉, ch. Lien, et non à Đinh Bộ-linh. Cf. également *Sc.*, 488, 22 b et *Wh.*, 24, 39 a. Ce Liễn était le fils aîné de Đinh Bộ-linh et, s'il a bien porté le titre de Nam Việt Vương 南越王, il ne semble pas qu'il ait régné. Cf. *B.É.F.E.-O.*, V, p. 84.

après la prise de Canton par P'an-mei<sup>(1)</sup>, d'envoyer une ambassade à l'empereur Song, semble montrer que la domination de ce dernier venait de s'imposer à nouveau sur les populations indigènes qui vivaient le long des frontières des Tcheou de Kin<sup>(2)</sup> et de Yong<sup>(3)</sup>. Du côté de l'Ouest, l'Annam<sup>(4)</sup>, vers 1250, nous est bien donné comme limitrophe des barbares Pai-yi<sup>(5)</sup>, mais comme les populations montagnardes de ces régions étaient et sont encore des Thai, tout aussi bien que les habitants du haut Laos et du Yunnan méridional, la valeur du renseignement est des plus médiocres.

Au Sud, le Đại Cồ-việt était contigu au Champa<sup>(6)</sup>. Si, des siècles durant, il conserva avec ce pays frontière commune, le lieu même de cette frontière ne cessa de varier au gré des innombrables guerres que se firent les deux pays. Le *Song che* dit du Champa dans la notice qu'il consacre à cet État au chapitre v de la section des « Royaumes étrangers » qu'il « confine au Nord au tcheou de Houan »<sup>(7)</sup>, en gros l'actuel Thanh-hóa. Comme ses renseignements, pour cette époque, ont été fournis par P'ou ho san qui vint présenter le tribut l'année même de l'avènement du premier empereur Song<sup>(8)</sup>, on peut avancer qu'en 960 la frontière méridionale du Đại

<sup>(1)</sup> 潘美 P'an-mei. 4<sup>e</sup> année 開寶 K'ai pao, 2<sup>e</sup> mois, jour 己丑, 971. Sc., 2, 5b.

<sup>(2)</sup> Tj., 上 1 a; HIRTH 45, 4b. Le Kin tcheou 欽州 est, aujourd'hui encore, le district le plus occidental du Kouang-tong.

<sup>(3)</sup> Wh., 24, 41b. Le Yong tcheou 邕州 était un des cinq départements constitués par les T'ang dans le Ling nan 嶺南. Il comprenait la partie occidentale du bien actuel de Nan Ning 南甯 du Kouang Si.

<sup>(4)</sup> A partir de la 2<sup>e</sup> année Ching long 政隆 應, le Đại Cồ Việt, qui depuis 1054 s'appelait Đại Việt 太

越, devient le royaume d'Annam 安南國, à la suite de l'ambassade qui se présente à la cour de Hiao tsong le jour 乙未 du 9<sup>e</sup> mois de la 2<sup>e</sup> année Long hing 隆興, Sc., 33, 31b.

<sup>(5)</sup> 白衣蠻. Tj., 上 1 a; HIRTH, 45 et 46, n. 2.

<sup>(6)</sup> Tj., 上 1 a, 1 b; Wh., 24, 41 b; HIRTH, 45; Méridionaux, 349.

<sup>(7)</sup> 驩州. Sc., 489, 26b. Le Wh., 24, 52b, Méridionaux, 538, donne le même renseignement.

<sup>(8)</sup> 蒲訶散. Sur cet ambassadeur, qui vint plusieurs fois à la Cour, cf. Georges MASPERO, *Le royaume de Champa*, 156, n. 4 et 157 du tirage à part.

Cổ-việt correspondait à peu près à celle qui sépare aujourd'hui le Thanh-hóa du Nghệ-an.

Le Đại Cổ-việt était alors, et « autant qu'on peut en juger d'après les rares données éparses dans les textes. . . encore divisé, comme au temps des T'ang, en six départements ou châu <sup>(1)</sup> » : ceux de Giao et Trùng qui occupaient, le premier le Nord-Est, le second le Sud-Ouest de la région maritime du delta du Tonkin, et celui de Phong qui en formait la pointe; les châu de Aí, de Diễn et de Hoan <sup>(2)</sup>, dont les territoires s'étendaient sur les parties basses du Thanh-hóa et du Nghệ-an actuels, en tant que cette dernière province n'était pas, comme semble l'indiquer le *Song che* pour l'époque qui nous occupe, annexée au royaume de Champa.

En 960, c'est Cổ loa <sup>(3)</sup> qui est la capitale de Xương Văn. Mais en 968, Đinh Bộ-linh établit la sienne à Hoa lư <sup>(4)</sup>, le lieu de sa naissance, dans un cirque de cette chaîne de collines escarpées qui séparent les provinces actuelles de Ninh-bình et Thanh-hóa. Au dire de Song hao <sup>(5)</sup>, l'ambassadeur chargé par l'empereur T'ai tsong, en 990 <sup>(6)</sup>,

<sup>(1)</sup> Henri MASPERO, *La géographie politique de l'empire d'Annam sous les Lí, les Trần et les Hồ* [X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles] (B.É.F.E.-O., XVI, I, p. 28).

Cf. également du même auteur *Le protectorat général d'Annam sous les T'ang* (B.É.F.E.-O., X, 3, p. 550 et suiv.) et la carte jointe (*ibid.*, X, 4, 680).

<sup>(2)</sup> Châu de Giao 交, de Trùng 長, de Phong 峯, de Aí 愛, de Diễn 演 et de Hoan 驩.

<sup>(3)</sup> 右螺 Cổ loa, dans la partie de la province de Bắc-ninh qui en a été détachée par l'administration française pour former la nouvelle province de Phúc-yên (Phù lữ). Cf. DUMOUTIER, *Étude historique et archéologique sur Cổ loa, capitale de l'ancien royaume de Au Lạc* [255-

207 av. J.-C.] (*Nouv. archives des Missions scientifiques et littéraires*, 1892, III) et Henri MASPERO, *loc. laud.* (B.É.F.E.-O., X, 3, 577-578).

<sup>(4)</sup> 華閩, sur l'emplacement actuel des villages de Trùng yên du haut et du bas, 長安上 et 下. Cf. DUMOUTIER, *Étude historique et archéologique sur Hoa lư* (*Bulletin de géographie historique et descriptive*, 1893, p. 96 et suiv.) et Henri MASPERO, *loc. laud.* (B.É.F.E.-O., X, p. 670-671).

<sup>(5)</sup> 宋鎬.

<sup>(6)</sup> En 1<sup>re</sup> année Chouen hoa 淳化, en été. *Sc.*, 488, 23a, *Wh.*, 24, 39a, et non en 1<sup>re</sup> année Touan Kong 端拱 comme l'écrit d'Hervey de Saint-Denis qui, dans sa traduction (*Méridionaux*, 315), a, ici, sauté un membre de phrase.



d'aller porter à Lê Hoàn<sup>(1)</sup> le diplôme d'un titre honorifique, ce n'était pas à proprement parler une ville, puisqu'elle n'était habitée que par les fonctionnaires de la Cour et les soldats de l'armée royale. « Elle consiste, écrit-il dans son rapport à l'Empereur, en quelques milliers de chaumières à parois de bambou qui servent de logements aux soldats. » Et il ajoute qu'on le mena admirer les tours de bois qui la défendaient, mais qu'il les trouva laides et de construction rudimentaire.

Les descriptions, pleines de mépris, qu'il fait du roi, de sa tenue et de ses goûts, de la cour, des soldats et du peuple montrent combien, malgré plusieurs siècles de domination chinoise, les mœurs, au Đại Cồ-việt, étaient encore grossières et la civilisation peu avancée.

Il en était tout autrement du royaume voisin, le Champa, très façonné au contraire à la civilisation hindoue et dont la richesse était alors légendaire en tout l'Extrême-Orient.

Il occupait l'emplacement de l'Annam actuel, province de Thanh-hóa non comprise. Bordé par la mer du côté de l'Est, il confinait, au Nord, comme nous venons de le voir, au royaume de Đại Cồ-việt<sup>(2)</sup>. Au Sud, il attenait à l'empire Khmèr. De ce côté, sa frontière devait correspondre, à peu de choses près, à celle qui délimite, aujourd'hui encore, l'Annam de la Cochinchine, en cette région couverte de forêts peu accessibles dont la voie ferrée vient à peine de faciliter la traversée. Tchao Jou-Koua nous dit en effet que « du Sud (du Champa) on parvient, en cinq à sept jours de voyage par terre, au pays khmèr »<sup>(3)</sup>. C'est bien le temps qu'il faut pour se rendre à pied, — en suivant le bord de la mer qui offrait, avant l'ouverture de la voie ferrée Saigon Nha-trang, la seule route

<sup>(1)</sup> 黎桓, empereur Đại Hành 大行, fondateur de la dynastie des Lê antérieurs 前黎 Cf. *B.É.F.E.-O.*, V, p. 85.

<sup>(2)</sup> *Tf.*, 上 1 a et b; *Wh.*, 24, 41 b et 52 b; *Sc.*, 489, 25 b; *HIRTH*, 45 et 47; *Méridionaux*, 349 et 538.

<sup>(3)</sup> *Tf.*, 上 3 b; *HIRTH*, 49.

à peu près sûre, — du chef-lieu de la dernière province d'Annam, Phan-tiet, à celui de la première province de Cochinchine, Baria.

A l'Ouest, il s'appuyait à la chaîne annamitique dont l'accès, déjà difficile du fait de ses pentes abruptes et des forêts qui la couvrent, était défendu mieux encore par les populations sauvages qui l'habitaient. Les Chams les désignaient sous les dénominations générales de Kirātas « montagnards »<sup>(1)</sup>, ou de Mlecchas « sauvages »<sup>(2)</sup>; et les inscriptions nous donnent les noms de plusieurs de leurs tribus : Vrlas<sup>(3)</sup> au Sud, dans la région de Phanrang, qui correspondent par conséquent à nos Cho-ma; Ramdaïy<sup>(4)</sup>, à l'Ouest du Khanh-hòa et du Phu-yên, c'est-à-dire dans l'habitat des Rade actuels, dont l'identité de nom, aussi bien, ne fait pas doute; Madas<sup>(5)</sup> enfin, dans le Binh-dinh, qui sont probablement ceux que nous dénommons aujourd'hui Djarai.

De l'autre côté de la chaîne annamitique, qui bordait ainsi le Champa à l'Occident, se trouvait l'empire Khmèr; et on peut d'autant moins s'expliquer pourquoi les textes chinois de l'époque plaçant le Yunnan à l'Ouest du Champa<sup>(6)</sup>, que cette dénomination, appliquée pour la première fois par Yuan-tsong des T'ang, qui régna de 713 à 756<sup>(7)</sup>, avait cessé d'être employée depuis la fondation du royaume de Nan-tchao.

Le Champa aurait été divisé, à la fin du x<sup>e</sup> siècle, en quatre grandes circonscriptions territoriales désignées, dans le protocole de la Cour, par le nom des points cardinaux, et dont le Wen hien t'ong k'ao et le Song che nous donnent trois des noms particu-

<sup>(1)</sup> Po Nagar de Phanrang, 14, et MISONN, 101, Georges MASPERO, *Le royaume de Champa*, p. 9, n. 1 du tirage à part.

<sup>(2)</sup> Po Nagar de Nhatrang, 30. G. MASPERO, *ibid.*, p. 8, n. 5.

<sup>(3)</sup> Po Nagar de Phanrang, 14. G. MASPERO, *ibid.*, p. 9, n. 2.

<sup>(4)</sup> Po Nagar de Nhatrang, 30. G. MASPERO, *ibid.*, p. 9, n. 3.

<sup>(5)</sup> Po Nagar de Nhatrang, 30. G. MASPERO, *ibid.*

<sup>(6)</sup> *Tf.*, 上 1 b; *Wh.*, 24, 52 b; *Sc.*, 489, 25 b; *HIRTH*, 46; *Méridionaux*, 538.

<sup>(7)</sup> Nan-tchao Ye che, traduction Camille SAINSON, Paris, Leroux, 1904, 13. Cf. l'origine de ce nom qui y est donnée.

liers sur quatre : Wou li pour celle du Nord, Chang Yuan pour celle de l'Ouest et Che pi pour celle du Sud<sup>(1)</sup>. Si ce dernier vocable correspond bien, comme il y paraît, à Crī Vi(jaya), et que la province de Bīn-h-dīn, où se trouvait cette ville, fut, par conséquent, la province la plus méridionale du royaume, le renseignement daterait du xi<sup>e</sup> siècle, où Paṇḍuraṅga, plus ou moins indépendant, était considéré, non comme une circonscription territoriale du royaume, mais comme un état tributaire<sup>(2)</sup>, ainsi que font d'ailleurs Tcheou K'iu-fei et Tchao Jou-koua. Celui-ci, après avoir cité le nom de cette principauté parmi les dépendances du Champa, lui consacre cependant<sup>(3)</sup> une notice particulière. Mais, d'une façon générale, et comme le fait entendre d'ailleurs la phrase de Tchao Jou-koua que nous avons citée et qui place l'empire Khmèr à environ cinq à sept jours de voyage par terre du Champa, le Paṇḍuraṅga formait bien une province de ce royaume; et celui-ci comprenait par conséquent, si les renseignements donnés au xi<sup>e</sup> siècle sont exacts, cinq grandes circonscriptions territoriales et non plus seulement quatre<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> 烏里, 上源, 施備. *Wh.*, 24, 53 a; *Sc.*, 489, 25 b. Dans ce dernier ouvrage, Che pi est écrit 施備. Cf. Georges MASPERO, *Le royaume de Champa*, p. 30 et 31, n. 1.

<sup>(2)</sup> En 1044 les «hommes de Paṇḍuraṅga... qui, à plusieurs reprises, se révoltèrent contre les divers rois du Champa... ne voulurent pas reconnaître le nouveau souverain (Jaya Simhavarman II)». Ils se soumettent en 1050. En 1084, le roi du Champa Paramabodhisatva conquiert à nouveau Paṇḍuraṅga qui, depuis 16 ans, avait un roi indépendant. Georges MASPERO, *ibid.*, p. 182-184 et 198-199.

<sup>(3)</sup> Tchao Jou-koua transcrit Paṇḍuraṅga par les caractères 賓 (qu'il écrit

aussi 賓) 瞳龍 Pin t'ong long. *Tf.*, 上 2 a. HIRTH, 49 et 51. Le *Lu.*, II, 10, donne la forme 賓施陵 Pin t'o ling. Le *Sc.*, qui ne parle pas de ce pays dans sa notice sur le Champa, cite par contre, quand il donne l'itinéraire des envoyés du 注輦 Tchou lien, *Sc.*, 489, 29 a, le cap Paṇḍuraṅga, aujourd'hui cap Padarang, sous la forme 賓頭狼 Pen t'eu lang qui rappelle celle de Kiatan : 奔陀浪 Pen to long.

<sup>(4)</sup> Il est bon de se rappeler, d'ailleurs que les peuples d'Extrême-Orient comptent cinq points cardinaux : le Nord, le Sud, l'Est, l'Ouest et le Centre. Ce qui permettrait de comprendre comment les cinq grandes provinces du Champa étaient, dans le protocole de la Cour,

Le Song che complète les données qu'il nous fournit sur la division administrative du Champa en disant que ce royaume « compte trente-huit départements<sup>(1)</sup> grands et petits dont la population n'excède pas 30,000 familles ». Il est d'autant plus difficile de déterminer en quoi ces départements différaient des grandes divisions territoriales dont nous venons de parler que le Wen hien t'ong k'ao et le Song che emploient le même caractère<sup>(2)</sup> pour désigner les uns et les autres. Les inscriptions indiquent bien, de leur côté, deux sortes de circonscriptions territoriales : le pramāṇa et le vijaya, et citent les noms de certaines d'entre eux, le pramāṇa paraissant être plutôt une division administrative et le vijaya un apanage<sup>(3)</sup>; mais, en l'état de nos connaissances, il ne paraît possible ni de déterminer si les données des textes chinois concordent avec celles des inscriptions et en quelle façon, ni d'identifier les noms qu'ils fournissent, ni même de les localiser d'une façon à peu près certaine. Seul, par exemple, des noms de la liste des « pays tributaires »<sup>(4)</sup> du Champa donnée par Tchao Jou-koua celui de Wou-li<sup>(5)</sup> pourrait correspondre à un de ceux que nous lisons sur les textes lapidaires : Ulik, dont il est question dans une inscription de Mī-so'n<sup>(6)</sup>; et s'il n'est pas douteux que Pou-lo kan-wou<sup>(7)</sup> désigne une île, nous n'avons aucun moyen d'appliquer ce nom, d'une façon certaine, à l'une plutôt qu'à

désignées par le nom des points cardinaux.

<sup>(1)</sup> 38 tcheou, 州, *Sc.*, 489, 25 b.

<sup>(2)</sup> 州 tcheou. *Wh.*, 24, 53 a; *Sc.*, 489, 25 b.

<sup>(3)</sup> Georges MASPERO, *Le royaume de Champa*, p. 32 et 33 et n. 5 de la page 32.

<sup>(4)</sup> 屬國 *Tf.*, 上 3 a. Il semble bien qu'il ne s'agisse pas réellement ici de « pays tributaires », mais plutôt de « grands apanages », le Panḍuraṅga ayant été, comme le marque Tcheou K'iu-fei,

*Lv.*, II, 18, le seul d'entre eux auquel cette appellation ait pu être appliquée et encore à titre purement temporaire.

<sup>(5)</sup> 烏麗.

<sup>(6)</sup> Mī-so'n 92 B<sup>20</sup>. G. MASPERO, *Le royaume de Champa*, 32, n. 5, et 224.

<sup>(7)</sup> 蒲羅甘元. Je ne crois pas qu'il puisse s'agir ici, comme le suppose HIRTH, 50, de Poulo Condor, cette île, comme le veut d'ailleurs sa situation géographique, ayant relevé de l'empire Khmèr tant que celui-ci tint le delta du Mekong sous sa domination.

l'autre de celles qui bordent la côte d'Annam. De même il semble impossible pour le présent de déterminer si Amarāvati, qui correspond probablement à l'actuel Quāng-nam, Vijaya au Binh-dinh, Kauthāra au Khanh-hoà étaient des pramāṇa ou des vijaya.

La capitale du Champa, à la fin du x<sup>e</sup> siècle, était Indrapura, la « ville appelée Champa »<sup>(1)</sup>, dans cette circonscription d'Amarāvati que nous venons d'identifier au Quāng-nam; les ruines de Đông dương, à une cinquantaine de kilomètres au sud de Tourane, en marqueraient l'emplacement<sup>(2)</sup>. Si cette identification est exacte, ce devait être une ville « fort peuplée si l'on en juge par les traces des nombreux monuments qu'elle contient »<sup>(3)</sup>. L'importance de ces édifices, la proximité des différents temples de Bhadreçvara, connus sous le nom de « ruines de Mī-son », marquent assez l'importance de cette capitale tout en même temps que sa richesse; et on comprend le nom d'eldorado dont elle jouissait à l'époque et qui attirait vers elle les troupes assoiffées de pillage, qu'elles fussent khmères, annamites ou chinoises.

Son port était Sinhapura<sup>(4)</sup> dont Finot propose de chercher l'emplacement aux ruines de Tra-Kiêu sur le Sông Thu-bôn<sup>(5)</sup>.

<sup>(1)</sup> Stèle inscrite de Đông-dương, FINOT, *B. É. F. E.-O.*, IV, p. 109-112.

<sup>(2)</sup> FINOT, *ibid.*, 112; PELLLOT, *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle* (*B. É. F. E.-O.*, IV, 201); PARMENTIER, *Note sur les fouilles du sanctuaire de Đông-dương* (*B. É. F. E.-O.*, III, p. 80 et suiv.); G. MASPERO, *Le royaume de Champa*, p. 31.

<sup>(3)</sup> PARMENTIER, *ibid.*, p. 80. Le *Chouei king tchou*, 36, 26 b et 27 a, donne une description de la capitale du Champa au début du VI<sup>e</sup> siècle (cf. PELLLOT, *ibid.*,

192-193) qui est peut-être la même ville que l'Indrapura du x<sup>e</sup> siècle. En admettant cette identité (cf. la discussion de PELLLOT, *ibid.*, 194 à 202) quatre siècles de guerres, dont beaucoup malheureuses, avaient dû en modifier sensiblement l'aspect.

<sup>(4)</sup> Mī-son, 90 A *partie chame* (FINOT, *B. É. F. E.-O.*, IV, XII, 938); Mī-son, 95, pilier B 20 (FINOT, *ibid.*, IV, XV, 946); Mī-son, 92, C. 9 (FINOT, *ibid.*, XXIV, 973). Cf. G. MASPERO, *Le royaume de Champa*, p. 31 et n. 5.

<sup>(5)</sup> FINOT, *B. É. F. E.-O.*, IV, 915.

Pelliot de son côté, l'identifie au « Grand port des Chams »<sup>(1)</sup> des textes chinois<sup>(2)</sup>.

Trop exposée aux attaques du Đại Cồ-việt, Indrapura devait bientôt cesser d'être la capitale du Champa. Dès l'an 1000 elle était abandonnée et le siège du gouvernement transporté à Vijaya<sup>(3)</sup> dont les ruines, dites de Cha-bàn, subsistent encore près de Bình định. Sin-tcheou<sup>(4)</sup>, que Tchao Jou-koua donne comme capitale, n'en était que le port situé sur la baie de Qui-nhơn.

Limitrophe de la frontière méridionale du Champa — ce qui faisait dire aux navigateurs qu'il était situé au sud de ce royaume — l'empire Khmèr était bordé au Sud par la mer<sup>(5)</sup>, mer de Chine au Sud-Sud-Est et golfe de Siam en plein Sud; et, dans la presque île Malaise, par la principauté de Grahi<sup>(6)</sup> qui relevait du royaume sumatranais de Crivijaya<sup>(7)</sup>. A l'Ouest il atteignait au royaume môn de Rāmañnadeça.

A ces abornements, fournis par les textes de l'époque des Song<sup>(8)</sup>, je n'ai changé qu'un terme : Rāmañnadeça au lieu de

<sup>(1)</sup> 大占海口. PELLIOU, *Deux itinéraires* (B.É.F.E.-O., IV, p. 198-201). Il ajoute que leur « estuaire du Lin yi 林邑浦 », correspondrait à la rivière de Sinhapura.

<sup>(2)</sup> Cf. G. MASPERO, *ibid.*, p. 31, n. 5.

<sup>(3)</sup> G. MASPERO, *ibid.*, p. 171.

<sup>(4)</sup> 新州 *Tf.*, 上 1 b. HIRTH, 47 et 49, n. 3; PELLIOU, *Deux itinéraires* (B.É.F.E.-O., IV, 205).

<sup>(5)</sup> Les textes chinois (*Tf.*, 上 3 b; *Wh.*, 24, 49 b; *Sc.*, 489, 27 a; HIRTH, 52; *Méridionaux*, 48 b) disent « à l'Est »; ce qui se comprend de renseignements fournis par des marins. Un navire quittant les eaux du Champa et faisant route S. S. O. sur l'un des ports de Crivijaya

avait en effet, plusieurs jours durant, la côte khmère à l'Ouest.

<sup>(6)</sup> 加囉希 *Kia lo hi. Tf.*, 上 3 b; *Wh.*, 24, 49 b; *Sc.*, 489, 27 a; HIRTH, 52; *Méridionaux*, 486.

<sup>(7)</sup> 三佛齊, *San fo t'si. Tf.*, 上 5 b à 7 b; *Wh.*, 24, 5 a et b; *Sc.*, 489, 27 b à 28 a. Cf. COEDÈS, *Le royaume de Crivijaya* (B.É.F.E.-O., XVIII, VI, 1 à 28), et compte rendu par G. FERRAND dans *J. As.*, juillet-août 1919, p. 149-200; G. FERRAND, *Le royaume sumatranais de Crivijaya* (*J. As.*, juillet-septembre 1922, p. 1 à 104, et octobre-décembre, p. 161 à 246).

<sup>(8)</sup> *Lv.*, 2, 11; *Tf.*, 上 3 b; *Wh.*, 24, 49 b; *Sc.*, 489, 27 a.

Pagan<sup>(1)</sup>. Les renseignements qu'il nous donnent datent en effet, en ce qui concerne l'empire Khmèr, et pour cette période, des ambassades envoyées par ce pays à la cour de Chine entre les années 1116 et 1128, c'est-à-dire d'une époque où, depuis sa conquête par Anuruddha, en 1057<sup>(2)</sup>, le royaume môn de Rāmañadeça avait perdu son indépendance et formait une province du royaume de Pagan. Mais en 960 c'était bien lui qui sur la frontière occidentale, au moins en sa partie Sud, bordait encore l'empire Khmèr.

Si de ces données il résulte à n'en pas douter que ce puissant état occupait la région inférieure des bassins du Mekong et du Menam, il reste à déterminer jusqu'où s'étendait sa domination vers le Nord. Ici les documents chinois sont muets. Depuis en effet que Pi lo ko, ayant réuni sous son pouvoir les « six tchao<sup>(3)</sup> », s'était proclamé « Prince du Nan-tchao » (730)<sup>(4)</sup>, l'empire chinois se trouvait de ce côté sans point de contact avec les états de l'Indochine. Les T'ang ne s'étaient résignés à cette situation qu'après des siècles de luttes malheureuses avec les descendants de Pi lo ko. Elles avaient laissé en Chine des souvenirs si pénibles que lorsqu'en 967 le général Wang Ts'iu-an-pin<sup>(5)</sup>, vainqueur du pays de Chou, proposa au premier empereur Song de tenter la conquête du royaume de Nan-tchao, T'ai-tsou « réfléchissant, rapportent les textes, aux désastres des T'ang » indiqua de son sceptre, sur la carte de l'empire, le cours du Ta-tou en disant : « Ce qui est en

<sup>(1)</sup> 蒲甘 P'ou kan, *ibid.*

<sup>(2)</sup> သုဓမ္မဝတီရာဇဝင် Sudhammavathirā-jāwamsa, édition ပုညာက္ခန္ဓာဂါရု Puñ-ñakkhandhāgāra, 1910 A. D., p. 24, 25, 56, 57 et 61; သမ္မာဓမ္မိ Dhammaceti, même édition, 1912, A. D., p. 10 à 12. Cf. également *Epigraphia birmanica being Lithic and other inscriptions of Burma*, Rangoon, 1919, I, 1, 6, edited by Taw Sein Ko and Ch. Duroiselle, 1, 6.

<sup>(3)</sup> 皮羅閣 ou | 邏 | P'i louo Ko 南詔王 roi du Nan-tchao. Sur ce roi, cf. *Nan-tchao Ye che*, trad. SAINSON, p. 10 et 37. Sur l'impropriété de l'appellation « Nan-tchao » appliquée à ce royaume, cf. PELLIOU, *Deux itinéraires* (B.É.F.E.-O., IV, 152, n. 1).

<sup>(4)</sup> En 18<sup>e</sup> année K'ai yuan 開元. *Nan-tchao Ye che*, trad. Sainson, 37.

<sup>(5)</sup> 王全斌.

dehors n'est pas à nous<sup>(1)</sup>. » C'est seulement trois cents ans plus tard que les Mongols en entreprendront et réussiront la conquête. Le Yuan che et le Ming che renferment dans leurs « sections géographiques », sur le Yunnan redevenu province d'empire, des renseignements très complets mais jamais antérieurs au xiii<sup>e</sup> siècle.

Seuls les textes concernant le royaume de Nan-tchao, ou, comme le dénomme le Song che, le royaume de Ta-li<sup>(2)</sup>, auraient pu en fournir d'utiles concernant le x<sup>e</sup> siècle. Ils en sont cependant dépourvus, eux aussi. Le territoire de ce royaume, en effet, ne dépassait guère, au Sud et au Sud-Est, les limites du bassin du lac de Ta-li; et au Sud-Ouest il s'arrêtait à la haute chaîne de montagnes qui sépare la vallée du Lan-ts'ang (Mekong)<sup>(3)</sup> de celle du Nou (Salouenne)<sup>(4)</sup>. Plus loin, c'étaient les territoires, soumis mais non partie intégrante du royaume, des dix-sept Kien ou Xien pour leur restituer la dénomination thai dont le nom chinois n'est que la transcription<sup>(5)</sup>. Les dix premiers xien étaient répartis au Sud du bassin du lac de Ta-li. Les sept autres s'étendaient à la périphérie occidentale et méridionale du territoire formé par les « six tchao » et les dix premiers xien. Ils n'avaient avec le royaume que des rapports assez lointains et, semble-t-il, souvent interrompus par des guerres où ils avaient parfois l'avantage. Il est à remarquer d'ailleurs qu'ils ne sont pas mentionnés dans le Nan-tchao Ye-che lui-même, mais seulement dans une note de Hou Wei dit Sien-men, qui corrigea

<sup>(1)</sup> *Nan-tchao Ye che*, trad. Sainson, 91. La rivière Ta-tou 大渡河 est la branche occidentale de la rivière Min 岷江, affluent de gauche du Yang-tseu, dans la province actuelle du Sseu-Tchonan, qui formait la limite Nord du royaume de Nan-tchao.

<sup>(2)</sup> 大理國 *Sc.*, 488, 25 a et b.

<sup>(3)</sup> 瀾滄江.

<sup>(4)</sup> 怒江. C'est, d'après le *Ming che*, 46, 35 a, l'ancien nom du Salouenne

que les Chinois appellent aujourd'hui 潞江 *Lou kiang*.

<sup>(5)</sup> 賧, *siamois*, ເຊີນ Xien, [PALLEGOIX, *Dictionnaire*, Bangkok, 1896, écrit xieng] chez les Thai du haut Mekong désigne la capitale d'une circonscription administrative. C'est l'équivalent du mot Muraon ມຸ່ງ [Pallegoix, *Muraung*] employé par la généralité des Thai, qui est donné dans cette étude sous l'abréviation M.



et édita l'ouvrage en 1775, c'est-à-dire 225 années après sa rédaction par Yang-chen<sup>(1)</sup>. Quoi qu'il en soit de la valeur d'une telle annotation, il n'en reste pas moins que le plus méridional des territoires mentionnés comme ayant jamais fait partie du royaume de Nan-tchao est celui du Xien de Wei-yuan<sup>(2)</sup>. Le *Ming yi t'ong tche*, cité par Henri Maspero<sup>(3)</sup>, déclare que P'ou-eul<sup>(4)</sup> en dépendait. C'est donc la chaîne de montagnes limitant cette circonscription au Sud qui aurait formé, au temps de sa plus grande extension, la frontière méridionale du royaume de Nan-tchao.

Au delà s'étendait la principauté des Sib son phan na, des « douze mille rizières », dont la capitale était Xien Ruñ<sup>(5)</sup>, Xien Huñ selon la prononciation locale. C'est le pays des Lu, en thai M. Le ou M. Li, que les Yoñ dénomment M. To, M. Lo ou M. Lai, et que les chroniques désignent sous le nom d'Ālaviraṣṭra. Les Yuan, lorsqu'il fit soumission vers 1300<sup>(6)</sup>, lui donnèrent celui de Tch'ö-li. Son territoire, qui a englobé à plusieurs reprises la région

<sup>(1)</sup> 胡蔚 dit 美門 a publié le *Nan-tchao Ye che* en 40<sup>e</sup> année 乾隆 K'ien-long (1775). Cf. sur la rédaction de cet ouvrage, tel qu'il nous est connu aujourd'hui, par Yang Chen 楊慎 dit Cheng-ngan, 升菴, la critique de la traduction SAINSON par PELLIOU, *B.É.F.E.-O.*, IV, 1094, 1099.

<sup>(2)</sup> 威遠險. Sur cette principauté, cf. *Ming che*, 315 (section des circonscriptions indigènes du Yun-nan 雲南土司 3). Au temps de Hou Wei elle formait, comme aujourd'hui, le t'ing 廳 de Wei yuan (*Nan-tchao Ye che*, trad. SAINSON, 18).

<sup>(3)</sup> La frontière de l'Annam et du Cambodge du VIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle (*B.É.F.E.-O.*, XVIII, 3, 32, n. 5).

<sup>(4)</sup> 普洱; aujourd'hui hien de P'ou-eul.

<sup>(5)</sup> Dans sa préface à la *Chronique de Yonaka* เมือง พงษาวดาร โยนก, Rùāng Phōngsáwa:dan Yonok, qu'il a traduite et publiée à Bangkok en 1907, PHRA:JA PRA:XA KICHĀ KAN CHAK พระยา ปรจักษ์กรังกร écrit p. 15 : « Muāng Xien Ruñ เมือง เขือง รุ่ง ou Sib Són phān nā ลับ ล่อง พัน นา, que les Chinois dénomment Tch'ö-li (車里), est appelé Ālavirattha อาฬารัตตะ. Les livres disent que c'est le pays du géant Ālaviko. Parfois on le dénomme aussi Āvidūra(rak)-kha(sa)rattha อาภิพยุราชรัฐ. Cf. également la page 24 de la même préface.

<sup>(6)</sup> « Le 徹里軍民總管府 Tch'ö-li kiun min tsong quan fou fut créé au milieu des années Ta tō 大德, 1297-1300 » *Yuan che*, Section géogr., 41, 20 b. Pour Tch'ö on trouve les deux formes 車 et 徹.

de P'ou eul, était formé des pays de Xieñ Ruñ et de M. La, le Sseu-Mao <sup>(1)</sup> des Chinois. Il ne dépassait pas, au Sud, les limites de la province de Yunnan.

D'autre part Fan-Tch'ao écrit vers 863 dans le Man-chou — et ses renseignements touchant ces régions datent de son séjour au Tonkin qu'il quitta en 862 — que l'empire Khmèr était limitrophe du Tchen-nan des Man <sup>(2)</sup>. Henri Maspero <sup>(3)</sup>, avec toutes apparences de raison, a proposé de chercher ce pays « dans la région de P'ou-eul ou de Sseu-mao »; ce qui le fait correspondre à peu près à la partie nord du pays d'Ālaviraṣṭra. Enfin quarante ans plus tard, Yaçovarman, roi du Kambujadeça, se vante que « la terre qu'il protège est limitée par la frontière des Chinois et par la mer » <sup>(4)</sup>. Il ne peut être question ici de l'empire des T'ang, mais du royaume de Nan-tchao.

La Chronique du royaume de Xieñ Sen <sup>(5)</sup>, qui a longtemps englobé ce territoire d'Ālaviraṣṭra <sup>(6)</sup>, et par conséquent était limi-

<sup>(1)</sup> 思茅廳.

<sup>(2)</sup> 蠻鎮南. *Man chou* 10, 3 b, édition *Lin-lang pi che ts'ong chou*, cité par Henri MASPERO, *Frontière de l'Annam et du Cambodge* (B.É.F.E.-O., XVIII, 3, p. 32). Le texte dit en réalité: « Le Tchen-la d'eau et le Tchen-la de terre »; mais, en 860, ces deux états réunis formaient précisément l'empire Khmèr.

<sup>(3)</sup> Henri MASPERO, *ibid.* Il fait remarquer à la note 2 que Tchen nan a été de 758 à 768 le nom du Protectorat général d'Annam, mais que le mot Man 蠻 qui précède indique, suivant l'usage du Man chou, qu'il s'agit d'une province appartenant au Nan-tchao.

<sup>(4)</sup> Stèle digraphique de Lolei 323. sk. A, 56. CII, 228, [408]. Sur ce roi Yaçovarman, cf. Georges MASPERO, *L'Empire Khmèr*, p. 33 et suiv.

<sup>(5)</sup> คำนาน เมืองสุวรรณโคม คำ *Tānman Muāng Sūvānnā khôm khām* « Chronique du pays de Sūvānnā khôm khām ». L'École française en possède une leçon khmère sous le n° 113 du catalogue du fond khmèr. *Sūvānnā khôm* est la forme laotienne du sc. *Suvarṇa grāma* « la cité d'or ». *Khôm*, d'autre part, dans le langage courant, signifie « lanterne » et *khām* « or ». Pour expliquer ce nom dont ils ne connaissent plus l'origine, les indigènes ont, selon la coutume, imaginé de toutes pièces la légende de la « lanterne d'or » qui a été recueillie par la Chronique de Xieñ Sen et reproduite dans le *Yonaka*, II, 12.

<sup>(6)</sup> Le *Yonaka*, préface p. 31 écrit: « L'État de Yonaka... se divisa en deux: au Nord, Ālaviraṣṭra Xieñ Ruñ sib soñ phān nà Lu, dont les frontières septen-

trophe du Nan-tchao <sup>(1)</sup>, a d'ailleurs conservé le souvenir du temps où les Khmèrs étaient les maîtres du pays. Elle mentionne un de leurs rois, Sūryavarman <sup>(2)</sup>, dont le fils Āyakumāra serait venu s'établir sur l'emplacement de la ville de Xien Sen qui s'appelait alors Suvarṇagrāma. Elle raconte que, plus tard, un guru de Sūryavarman, un brahmane du nom de Vāhira, chassé du royaume, aurait fondé au pied des montagnes d'où sort le Mekok, aux environs de l'actuel M. Fañ, une ville à laquelle aurait été donné, à cause des grottes situées dans le voisinage, le nom d'Unmārgaṣṭhānagara, « la ville aux grottes de pierres » <sup>(3)</sup>. Quand, dans Suvarṇagrāma, la descendance d'Āyakumāra s'éteignit, ce fut celle du brahmane Vāhira qui vint y régner et « dès lors, dit le Yonaka <sup>(4)</sup>, les Khmèrs furent le malheur du pays ». Enfin la Chronique de M. Bayao <sup>(5)</sup> raconte comment cette ville fut fondée par Khūn Com Dharma sur les ruines d'une ancienne cité khmère. « Il s'y trouvait, écrit-elle, une grande quantité d'objets de pierre anciens, mortiers et pilons à riz, disséminés dans la forêt et au pied de la montagne, et provenant des villes et villages qui s'y trouvaient autrefois, au temps des Khmèrs <sup>(6)</sup> ».

trionales étaient limitrophes du pays Ho ท [le pays chinois] de M. Se la Grande เมือง แล้ว หลวง, c'est-à-dire Ta-li fou du Yunnan; au Sud, Yonaka Xien Sen qui était limitrophe, par sa frontière méridionale, du grand royaume de Haribhūṇjaya (Xien Mai) นพการณ หริภุญไชย lorsqu'il était encore sous la domination d'une dynastie khmère ».

<sup>(1)</sup> Le *Yonaka*, III, 22, écrit : « au Nord, le royaume de Yonakanāgabandhu โยนกนาคพนธนคร (Suvarṇa grāma ou Xien-Sen) atteignait au grand lac Kra-sé หลวง กระเล หลวง [le lac de Ta-li] qui servait de limite au territoire du Grand royaume de Mithilaraṣṭra นิธิลารัฐ มหา นคร (le royaume de Nan-tchao) ».

<sup>(2)</sup> Dans la leçon khmère de cette chronique que possède l'École française d'Extrême-Orient sous la cote 113, II, 28, ce nom est donné sous la forme Çrī Sūryavaṃṣa. Le *Yonaka*, II, 8 l'appelle Çrī Vaṃṣa.

<sup>(3)</sup> อุมงคเสถานนคร *Yonaka*, II, 13. Le compilateur ajoute, entre parenthèses : Unmārgaṣṭhānagara, c'est M. Tum. เมือง ครุฑ signifie en thai : « le pays des cruches ».

<sup>(4)</sup> *Yonaka*, II, 14.

<sup>(5)</sup> คำนาน เมือง พเยา Tāmnān Muāng Bayao, M. Phajao, sur le Me In, affluent de droite du Mekong, à 100 kilomètres en aval de Xien Sen.

<sup>(6)</sup> *Yonaka*, XII, 123.

Il n'est donc pas douteux que, sous le règne de Yaçovarman, les Khmèrs étendaient bien leur domination jusqu'aux frontières du Nan-Tchao. En était-il de même au moment de l'avènement des Song? Bien que nous n'en possédions aucune indication précise, cela paraît fort probable. Rajendravarman qui régnait à cette époque sur le Kambujadeça — il mourut en 968 <sup>(1)</sup> — semble avoir été un grand roi, et il n'y a pas de raison de supposer que son empire était moins étendu que celui de ses prédécesseurs. D'autre part il est à noter que, pendant une bonne partie du xii<sup>e</sup> siècle et au début du xiii<sup>e</sup> <sup>(2)</sup>, les Khmèrs n'ont cessé d'envahir et mettre au pillage les provinces méridionales du Đại Việt <sup>(3)</sup>. Ils passaient par le col de Hà-trai, qui unit actuellement les provinces de Kham-muon et Kham-Khūt, au Laos, avec le Nghê-an, c'est-à-dire par la route qu'avaient déjà suivie en 772 les troupes venues appuyer la révolte du chef indigène Mei hiuan tch'eng <sup>(4)</sup> contre la Chine, la route, très probablement, de l'itinéraire de Kia-tan <sup>(5)</sup>. Leur domination sur le haut Mékong ne fut donc pas le fait de circonstances exceptionnelles. Ils y sont demeurés des siècles durant. Et il est permis d'avancer qu'en 960, sous le règne de Rajendravarman II, l'empire Khmèr, comme au temps de Yaçovarman, atteignait, dans la vallée du Mekong, aux frontières du royaume de Nan-tchao.

<sup>(1)</sup> Georges MASPERO, *L'Empire Khmèr*, p. 36-37.

<sup>(2)</sup> Cf. les expéditions de 1128. Việt sử lược (Vsl) 3, 1 b; Đại Việt sử kí (Sk) 3, 36 b et 39 b; Đại Việt sử kí toàn to (Tt) 3, 30 a; Khâm định Việt sử thông giám cương mục (Cm) 4, 20 b; 1132; Vsl. 3, 2 a; Sk. 3, 47 a; Tt. 3, 37 a. Cm. 4, 29 a — 1137. Sk. 3, 51 a; Tt. 3, 40 b; Cm. 4, 30 b; 31 a — 1150. Tt. 4, 7 a. Cm. 5, 1 a — 1216. Tt. 4, 29 b — 1218. Tt. 4, 30 a, «sans compter, dit le Tt. 4, 11, les razzias annuelles».

Sur l'itinéraire suivi par ces expéditions, cf. Henri MASPERO, *La Frontière de l'Annam et du Cambodge* (B.É.F.E.-O., 3, p. 32, n. 5).

<sup>(3)</sup> En 1028, Nhật Tôn 日尊, change le nom du Đại Cổ Việt en celui de Đại Việt.

<sup>(4)</sup> 梅玄成 ou Mei chou louan 梅尤鸞. *T'ai ping houan Yu ki*. Henri MASPERO, *ibid.*, 29.

<sup>(5)</sup> PELLIOU, *Deux Itinéraires*. (B.É.F.E.-O., IV, p. 210); Henri MASPERO, *ibid.*, p. 30, 32.

Dans le bassin du Menam il englobait effectivement tout le territoire qui s'étend entre la mer, au Sud, et Kāmphēng-Phēt, au Nord, et formait alors le pays de Lvo ou Lavo <sup>(1)</sup>. C'est en effet contre cette « muraille de diamant » <sup>(2)</sup>, élevée par Indra pour éviter aux troupes khmères en déroute une destruction complète <sup>(3)</sup>, que viennent se heurter, sans pouvoir la franchir, tous les héros légendaires de l'épopée des Thai du Nord, qu'ils se nomment Brahma Kumāra <sup>(4)</sup>, Khūn Cuañ <sup>(5)</sup> ou Lava Coñ <sup>(6)</sup>, alors que leur vaillance avait su conquérir de haute lutte le royaume de Lan-xañ, qui est Luañ-Prabañ, et celui de Culanīnagara, l'actuel Tonkin <sup>(7)</sup>. Les chroniques thai du Nord doutent si peu que Lavo ait été, à cette époque, un pays khmèr qu'elles racontent que, lorsque les ṛṣi Vasudeva et Sukadanta cherchèrent un souverain pour la ville de Hari-

<sup>(1)</sup> Les premiers voyageurs européens l'appellent Louvo. Son nom sanscrit est Lavapuri dont la forme thai est ลพบุรี Lōphāburi. Dans les textes chinois il est transcrit Lo-hou 羅斛. Cf. Prince DAM-RONG, *Historical sketch of Lōphburi*. *J. of Siam Society* V, III, 5); AYMONIER, *Le Cambodge*, II, 60-63; PELLLOT, *Deux Itinéraires* (B.É.F.E.-O., IV, 236-237); HIRTH, 53, 56, n. 10.

<sup>(2)</sup> กำแพงเพชร Kāmphēng-Phēt signifie en effet « enceinte de diamant ». Phēt = sc. *vajra*.

<sup>(3)</sup> Brahma kumāra, ayant repoussé les Khmères qui avaient envahi son royaume de Yonaka, les poursuivait à marche forcée et allait les atteindre quand Indra, pour éviter la déroute à leurs troupes « donna l'ordre à Viṣṇu Karman d'aller faire surgir une ville ceinte de murailles de diamant sur la route que suivait Brahma Kumāra. Cette ville fut appelée « l'enceinte de diamant » en souvenir de l'intervention divine. Brahma Kumāra,

arrivé devant cette enceinte, ne put la forcer; aussi se décida-t-il à donner du repos à ses troupes. Alors les Khmères, ayant ainsi échappé à la mort, s'enfuirent en descendant le cours de la Me Ramiñganadi jusqu'aux rivages de la mer qui limitent le grand royaume d'Indraprastha อินทราปรัษฐ มหา นคร (royaume Khmèr) ». *Yonaka*, V, 40.

<sup>(4)</sup> Libérateur légendaire du Yonaka soumis par les Khmères. *Yonaka*, V, 36 et suiv.

<sup>(5)</sup> Héros légendaire de la Chronique de Bhayao; conquiert le royaume de Lan-xañ เมือง ล้านช้าง (Luañ-Prabañ) et celui de จุฬิน นคร Culanī nagara (Tonkin actuel). Il est tué au cours d'une guerre contre les Khmères. *Yonaka*, XVII, 128-129 et 440.

<sup>(6)</sup> Héros légendaire de la Chronique de หิรัญนคร เขื่อนใหม่ Hirañanagara Xien Mai, et dont les exploits sont identiques à ceux du précédent. *Yonaka*, 443.

<sup>(7)</sup> *Yonaka*, préface 16.

bhuñjaya<sup>(1)</sup> qu'ils venaient de fonder, c'est « au roi khmèr de Lavo » qu'ils s'adressèrent pour leur en fournir un<sup>(2)</sup>. Enfin les inscriptions trouvées dans les environs de la ville montrent que les souverains khmèrs y régnaient en maître, puisque c'étaient eux qui, dans leurs édits, y fixaient la discipline des temples et des monastères<sup>(3)</sup>.

Au Nord de Kāmphēng-Phēt la domination khmère semble avoir été beaucoup moins effective et, en tout cas, souvent contestée par les populations indigènes. Il est d'ailleurs assez malaisé de définir exactement la situation politique de ces régions à la fin du x<sup>e</sup> siècle, non pas faute de chroniques locales, mais plutôt en raison de la difficulté que nous éprouvons à y démêler, à travers des récits à allure légendaire et une chronologie qui compte par kalpa, les données réelles. Et les textes chinois de l'époque qui parlent de l'empire Khmèr ne nous apportent aucun élément susceptible de fournir des points de repère au dépouillement de ces Chroniques. Le Wen hien t'ong k'ao et le Song che, dont les renseignements proviennent, pour cette époque, des ambassades khmères venues à la cour entre les années 1116 et 1128<sup>(4)</sup>, cent cinquante ans après l'avènement des Song, ne citent comme états tributaires du Kambujadeça que le Champa et le Tchen li fou<sup>(5)</sup>. Le Ling wai tai ta, écrit en 1178, en indique sept : Teng liou mei, San po, Tchan li po, Malan, Wa li, Si p'eng et Ti la ta<sup>(6)</sup>. Sauf en ce qui concerne le premier, dont il sera parlé plus loin, il est assez difficile

<sup>(1)</sup> Cf. *supra*, p. 254, n. 3. Ancien nom de Xien-Mai.

Sur la construction de Haribhuñjaya par Vasudeva et Sukadanta, cf. dans *Yonaka* le chapitre 6 intitulé Haribhuñjaya, p. 49 à 52.

<sup>(2)</sup> *Yonaka*, VI, 55 et suiv.

<sup>(3)</sup> Notamment l'inscription khmère de Louvo, 410. AYMONIER, II, 81-82.

<sup>(4)</sup> Le *Song che* en signale une pour

chacune des années 1116 [6<sup>e</sup> année Tcheng ho 政和], 1120 [2<sup>e</sup> année Suan ho 宣和] et 1128 [2<sup>e</sup> année Kien yen 建炎]. *Sc.*, 21, 58 b et 60 a, 489, 27 a.

<sup>(5)</sup> 眞里富 *Wh.*, 24, 49 b; *Sc.*, 489, 27 a.

<sup>(6)</sup> 登流眉; 三泊; 占里婆; 麻蘭; 窰裏; 西棚 et 第辣撻. *Lv.*, 2, 11.

d'en proposer la localisation. On peut admettre que le Tchanli po et le Tchen li fou ne font qu'un, sans qu'il soit possible d'ailleurs d'en tirer la moindre conclusion. Pour ce qui est de Wali, je ne vois pas le moyen d'utiliser l'indication que donne Tcheou K'iu-fei que cette principauté se trouve «à 60 jours de voyage sur l'Iraouaddy»<sup>(1)</sup>; et son identification avec le Laos ou le pays des Karens, que proposent Hirth et Rockhill<sup>(2)</sup>, semble géographiquement impossible. Si on prétendait admettre que Ma lan correspond au Mou leang<sup>(3)</sup> de Tcheou Ta-kouan, que Pelliot propose de retrouver dans le Malyang des inscriptions, il resterait encore à localiser celui-ci. De Si p'eng, rien à dire, si ce n'est qu'il se retrouve dans la liste de Tchao Jou-koua<sup>(4)</sup>. Enfin aucun indice ne permet de déterminer, même approximativement, où se trouvait Ti la ta. On voit qu'aucun de ces noms ne répond à un de ceux des états du bassin du Menam. Il faut arriver à Tchao Jou-koua pour trouver, dans la liste des états tributaires du royaume Khmèr, des noms qui permettent une telle localisation. Encore celui de Lo hou<sup>(5)</sup> est-il le seul à ne pas faire question; il désigne certainement le pays de Lavo. Pour le second, San lo<sup>(6)</sup>, si on peut être tenté, comme l'ont fait Hirth et Rockhill, de voir dans le caractère *san* «un essai de transcription du nom de l'état appelé sur les inscriptions khmères le Syām (kut) et qui, peu après l'époque de Tchao Jou-koua devint Sien»<sup>(7)</sup>, on se demande ce que représente le caractère *lo*. D'autre part, à quoi répond ce mot de Syām kuk, et non kut<sup>(8)</sup>, qu'on ne trouve que sur les bas-reliefs de la grande galerie d'Ankor-Vat<sup>(9)</sup>?

<sup>(1)</sup> *Lv.*, 2, 11 a.

<sup>(2)</sup> Preface 25, n. 1.

<sup>(3)</sup> 莫良. PELLIOU, *Mémoire sur les coutumes du Cambodge* (B.É.F.E.-O., II, 138, n. 9).

<sup>(4)</sup> *Tf.* 上 4 b, HIRTH, 54 et 56, n. 10.

<sup>(5)</sup> 羅斛. *Th.* 上 4 b. HIRTH, 53 et 56, n. 10.

<sup>(6)</sup> 三樂. *Tf.* 上 4 b. HIRTH, 53 et 56, n. 10.

<sup>(7)</sup> HIRTH, 56, n. 10.

<sup>(8)</sup> Cf. FINOT, B.É.F.E.-O., IV, 236, n. 2.

<sup>(9)</sup> AYMONIER, *Le Cambodge*, III, 263-265; COEDÈS, *Les bas-reliefs d'Angkor-Vat* (*Bulletin de la Commission Archéologique de l'Indochine*, 1911, 2<sup>e</sup> livraison, 263).

Rien n'indique d'une façon certaine qu'il corresponde au mot Siam. On admet aujourd'hui que Sien a servi à désigner le royaume de Sukhodaya<sup>(1)</sup> et que Sien lo hou ou Sien lo<sup>(2)</sup> a été la dénomination appliquée à ce même pays du moment où il a conquis le pays de Lavo, ou Lo hou, sur les Khmèrs. Mais ce nom même de Sien-lo n'apparaît qu'en 1370, cent vingt ans après la rédaction du Tchou fan tche; et le livre même de Tchao Jou-koua est postérieur de près de trois cents ans à l'avènement des Song.

Puisque les textes chinois sont vides de tout renseignement touchant la situation politique du bassin du Menam à la fin du x<sup>e</sup> siècle, il nous faut essayer de nous représenter à l'aide des chroniques locales, si imparfaites soient-elles, l'état du pays, en amont de Kāmphēng-Phēt, aux environs de l'année 960. Il semble qu'il était divisé en un grand nombre de petites principautés plus ou moins indépendantes sous la suzeraineté du Kambujadeça. Lorsqu'en effet Meñ Rāy<sup>(3)</sup>, le premier souverain du pays de Yonaka dont l'histoire paraisse à peu près authentique, et qui régnait au moment de la chute des Song, voulut étendre les limites de son

<sup>(1)</sup> 暹羅. Sur l'identification du Syām de l'épigraphie khmère avec Sukhodaya, cf. PELLLOT, *Deux Itinéraires* (B.E.F. E.-O., IV, 235 et suiv.).

<sup>(2)</sup> 暹羅. Cf. sur ce sujet PELLLOT, *Deux Itinéraires* (B.E.F.E.-O., IV, 254, n. 2).

<sup>(3)</sup> เมญะราย L'étude comparée des chroniques des différents États de l'Indochine, pour celles au moins qui ont été traduites, analysées ou commentées, rencontre une grande difficulté du fait de la multiplicité des transcriptions adoptées. C'est ainsi que ce nom de Meñ Rāy est donné par les auteurs qui l'ont cité sous les formes Meng Rai, Mang Hlai, Mang Lai, Mong Hlai, Mong Roi, pour ne citer que les plus fréquentes. Il m'a semblé

que, dans un travail d'ensemble, il était préférable de donner en caractères les noms tirés des Chroniques. Pour les noms Thai, m'inspirant d'une suggestion qui m'avait été faite autrefois par notre Directeur M. Finot, je me suis arrêté à la forme siamoise puisque c'est sous cette forme — grâce à la remarquable édition du ประชุมพงษาวดาร Pra:xūm Phongsá-vādan : «Corpus des Chroniques» actuellement en cours de publication à Bangkok, — qu'il est le plus commode aujourd'hui de les retrouver. Je n'ai malheureusement pas pu le faire pour la Chronique de Hsen-Vi qu'il m'a été absolument impossible de me procurer ni dans son texte originel ni dans sa transcription siamoise, si elle existe.



royaume, la Chronique lui prête cette réflexion : « Dans les limites du Lan na thai <sup>(1)</sup>, il y a un grand nombre de Thao, de Phaya et autres Chefs de Principautés dont les familles, sur un pays ainsi divisé à l'infini, se disputent terres et sujets, lèvent des impôts, de façon qu'il n'existe aucune égalité entre eux et qu'ils n'arrivent jamais à être d'accord tous en même temps. Bien plus, s'il en est parmi eux de plus importants, ils sont pour les autres des causes de difficultés et de malheurs plus grands encore <sup>(2)</sup>. » De ces principautés, certaines, plus étendues et partant plus puissantes, arrivaient quelquefois à imposer leur hégémonie : Sukhodaya, Hari-bhuñjaya ou Lambhuñ qui deviendra plus tard le royaume de Xieñ Mai, M. Bayao, Xieñ Sen ou Suvarṇagrāma et même Xieñ Ruñ ou Ālaviraṣṭra. Mais, en perpétuelles rivalités, elles ne savaient s'unir contre les armées khmères qui venaient leur rappeler durement leurs devoirs de vassalité quand elles semblaient l'oublier. Les Annales Royales du Nord <sup>(3)</sup>, quelque confuses et déformées qu'elles soient par des transmissions défectueuses, ont cependant conservé le souvenir très net de l'époque où la principauté de Sukhodaya relevait du Kambujadeça, et content les exploits de Phra:Rùāng qui la délivra des Khmèrs <sup>(4)</sup>. La Chronique de Lambhuñ rapporte comment un de ses rois, qu'elle nomme tantôt Atrāsataka, tantôt Vatrāsataka <sup>(5)</sup>, eut l'imprudence de s'attaquer aux « Khmèrs de Lavo » qui, l'ayant battu, soumirent Lambhuñ, c'est-à-dire l'actuel

<sup>(1)</sup> ล้านนาไทย Le pays « au million de rizières ». C'est celui que nous désignons sous sa dénomination sanscrite de Yonakaraṣṭra ou pays de Yonaka. C'est son histoire que le Phra:ja Pra:xa Kichā Kan chak a publiée à Bangkok en 1907 (cf. *supra*, p. 93, n. 5).

<sup>(2)</sup> Yonaka, III, 133.

<sup>(3)</sup> พระราชพงษาวดารเหนือ Phra:-raxa Phōṅgsáva:dan nu'á, réunies en 1807 par Phra:Vixien Prixa Noi. Impri-

mées pour la première fois en 1869; ré-éditées en 1902. Publiées à nouveau dans le premier volume du *Pra:xūm Phōṅgsáva:dan*, Bangkok, 1914, 1 à 78 et préface 5 et 6.

<sup>(4)</sup> พระร่วง. Annales du Nord, édition du *Pra:xūm Phōṅgsáva:dan*, p. 28 à 30.

<sup>(5)</sup> Yonaka, IX, page 90, il est nommé วัตราสัตกษะ Vatrāsataka et page 92 Atrāsataka อัตราสัตกษะ.

pays de Xien-Mai, au début du ix<sup>e</sup> siècle; et elle raconte que, sous le roi Kamalarāja, tout le pays leur fut soumis jusqu'à Xien-Sen<sup>(1)</sup>.

Ainsi nous voyons que, dans la vallée du Menam comme dans celle du Mekong, les traditions locales admettent sans conteste, et dès le ix<sup>e</sup> siècle, la domination khmère<sup>(2)</sup>; et le fait qu'elle s'exerçait sur Xien-Sen à la fois par l'une et l'autre vallée démontre à n'en pas douter qu'au sud de cette ville au moins ils étaient les maîtres du pays. A vrai dire il apparaît que leur droit de suzeraineté était souvent contesté par les roitelets qui souffraient de s'y soumettre. Mais de Xien-Sen, point commandant les deux vallées, ou d'Unmārgacilā, dominant celle de M. Fañ, qui sert de voie de communication entre elles, ils avaient vite fait de ramener les rebelles à la raison. « Sous le règne de P. Aṅga Bhaṅgarāja, roi de Yonakapuri, raconte, pour n'en citer qu'un exemple la Chronique de Yonaka<sup>(3)</sup>, le royaume était déchu de sa splendeur, la puissance royale amoindrie et affaiblie. Les Khmèrs d'Unmārgacilā nagara reprirent de l'audace et prétendirent imposer à nouveau leur domination sans qu'il fût possible de repousser leurs attaques car ils étaient les plus forts... Ils vinrent en armes s'emparer de Yonaka. Leur roi chassa P. Aṅga Bhaṅgarāja... Ils remirent de l'ordre dans Yonaka et dans toute l'étendue du royaume dont ils firent un puissant état. » C'est non seulement l'aveu de la domination khmère dans la vallée du Menam, mais encore la reconnaissance de la tranquillité et de la prospérité qu'elle imposait aux principautés belliqueuses et à leurs roitelets.

La souveraineté khmère s'étendait-elle sur le pays de Xien Ton que le Yonaka dénomme le pays des Lavā et qu'il prétend être le

<sup>(1)</sup> *Yonaka*, IX, 94 et 432.

<sup>(2)</sup> Cf. *supra*, p. 94, n. 6, la citation du *Yonaka*, préface p. 31, qui montre que, pour son auteur, il n'est pas dou-

teux que la domination khmère se soit étendue jusqu'au pays de M. Haribhūjaya Xien Mai.

<sup>(3)</sup> *Yonaka*, V, 36.

berceau des premiers habitants du Yonakaraṣṭra<sup>(1)</sup>? Nous n'en avons aucune indice. C'est aussi bien une région très montagneuse, d'accès difficile et dont l'abord est, encore aujourd'hui, redouté à cause des populations qui l'habitent : les La, les Wa coupeurs de têtes, et les Lawa<sup>(2)</sup>, autrefois possesseurs de toute la contrée jusqu'à Xieñ-Mai et réfugiés aujourd'hui dans les montagnes qui entourent Xieñ-Toñ<sup>(3)</sup>. Il semble qu'il ait été soumis, tantôt à Suvārṇagrāma<sup>(4)</sup> qui, à cette époque, relevait du Kambujadeça, tantôt au royaume thai de Koçambi<sup>(5)</sup>. Il y a lieu de remarquer d'ailleurs que, par une coïncidence que je ne me charge pas d'expliquer, les chroniques lui donnent le nom de Khmèrraṣṭra<sup>(6)</sup>.

L'Empire Khmèr, au Sud-Ouest, englobait la partie Nord-Est de

<sup>(1)</sup> *Yonaka*, II, 15 et III, 19 où il est dit : « en ce temps-là, il n'y avait (à Suvārṇagrāma) que des sauvages, les Lavā, 𑄓𑄢𑄢𑄢 ou 𑄓𑄢𑄢𑄢 habitant la forêt et répartis par tribus le long des sinuosités des montagnes ». Cf. également Scott, *Gazetteer of Burma and the Shan States*, I, 1, 206.

<sup>(2)</sup> Major H. R. DAVIES, *Yunnan. The link between India and the Yangtze*, 373, 375. « D'une façon générale, écrit-il p. 374 touchant ces populations, elles ne sont pas aussi agréables et accueillantes que celles de la plupart des autres tribus et considèrent volontiers tout étranger comme un ennemi »; et il dit des Wa « coupeurs de têtes » (p. 88) : « Ils portent peu ou point du tout de vêtement et ont l'habitude de mener des expéditions pour « récolter des têtes » qu'ils fixent ensuite en manière de trophée, sur deux rangs, formant une avenue ornementale dans le voisinage de leur village ». GRIERSON, *Linguistic Survey of India*, et DAVIES, *Yunnan*, 338 et suiv., et 87, 88, les rattachent, au point de vue de la langue,

— avec leurs voisins et les Karen des montagnes qui séparent le Menam du Salouenne —, au groupe Môn-Khmèr.

<sup>(3)</sup> Scott, *Upper Burma Gazetteer*, 206.

<sup>(4)</sup> Cf. toute l'histoire, assez confuse, contée au chapitre XI du *Yonaka* et qui concerne la dynastie du « Seigneur des Lava ».

<sup>(5)</sup> Ce pays de Koçambi, dont il est parlé plus loin, a souvent tenté d'étendre sa domination sur les populations du bassin du haut Menam. Cf. *Yonaka*, IX, 88-89, où est donné le récit d'une expédition faite par le roi de 𑄓𑄢𑄢𑄢 (Jotmālā) Yakṣamālā, ou Yaçamālā, contre Haribhūñjaya (Lambhuñ) et Ming che, 313, 14 a, dans sa notice sur Mong ken 孟艮 (Xieñ Toñ) qui nous rapporte qu'au milieu des années King t'ai (1450-1457), ce pays fut conquis par Mou Pang, c'est-à-dire le royaume de Koçambi.

<sup>(6)</sup> 𑄓𑄢𑄢𑄢 𑄓𑄢𑄢𑄢 Khmèrraṣṭra Jyoti Tuñpuri, nom que le *Yonaka* traduit : « Mât éclatant placé dans le royaume Khmèr », *Yonaka*, III, 20.

la presqu'île de Malacca, à l'orient de la chaîne des montagnes qui en forment l'arête, jusqu'à la frontière du pays de Grahi qui relevait de l'empire sumatranais de Çrīvijaya. C'est là, et plus particulièrement dans la région de Pexaburi, que je serais tenté de localiser le pays de Tchen li fou que le Song che place à l'extrémité sud-ouest du Kambujadeça<sup>(1)</sup>. En effet, si le pays de Grahi, qui, au Sud-Ouest, formait la frontière du Kambujadeça, correspondait bien, comme l'avance Coedès<sup>(2)</sup>, à la région de Jaiya, le Chaiya de nos cartes, sur la baie de Ban don, on ne voit guère comment on pourrait localiser autre part ce pays de Tchen li fou. Le Song che lui donne comme limites, à la vérité, au Sud-Est le Po sseu lan, au Sud-Ouest le Teng lieou mei<sup>(3)</sup>, mais sans qu'il soit possible de tirer une précision quelconque de ces abornements. Nous ne savons rien en effet de ce Po sseu lan qui n'est, à ma connaissance, cité dans aucun autre texte chinois<sup>(4)</sup>. D'autre part, Hirth et

<sup>(1)</sup> 眞里富. Tchen li fou. *Sc.*, 489, 27 a; *Wh.*, 24, 49 b; *Tf.*, 上, 4 b. Le *Lv.*, 2, 11, cite parmi les états tributaires de l'Empire Khmèr le Tchan li po 占里婆 qui pourrait être le même pays. Par contre, il me paraît impossible, comme le fait HIRTH, 56, n. 10, de le retrouver dans le Tchen p'ou 眞薄 de Tcheou Ta-kouan. Celui-ci (*Mémoires sur les coutumes du Cambodge*, traduction PELLIOU, *B.É.F.E.-O.*, II, 138) place en effet cette province de l'empire khmèr «à la frontière du pays» en venant du Champa, «avant de traverser la mer de Kouen-louen 崑崙» et «d'entrer dans les bouches du fleuve» qu'on remonte pour atteindre Angkor et qui ne peut être que le Mekong. Elle est donc à l'orient du delta de ce fleuve, et on doit la chercher quelque part du côté de l'actuelle province de Baria. Le Tchen li fou,

au contraire, que le Song che place à l'extrémité sud-ouest du royaume Khmèr, ne peut guère être localisé que dans la région de Pexaburi qui formait, à cette époque l'extrémité sud-ouest du Kambujadeça, puisque le pays de Grahi en marquait la frontière de ce côté. Pour ce qui est de l'identification qu'en propose GERINI, *Researches*, 524, elle ne s'appuie sur aucune donnée précise.

<sup>(2)</sup> COEDÈS, *Le Royaume de Çrīvijaya*, III, *Le Pays de Grahi* (*B.É.F.E.-O.*, XVIII, p. 6, 35).

<sup>(3)</sup> *Sc.*, 489, 27 a. 波斯蘭 Po sseu lan; 登流眉 Teng lieou mei. Le *Wh.*, 24, 49 b, donne les mêmes abornements.

<sup>(4)</sup> Tcheou Ta-Kouan, *ibid.*, 173, cite bien le nom de Pa sseu li 八厮里 comme celui d'un des Gouvernements du Royaume Khmèr, mais sans qu'il soit

Rockhill<sup>(1)</sup> identifient bien le Teng lieou mei, qui est l'objet d'une notice spéciale dans le Tch'ou fan tche<sup>(2)</sup>, avec le Tan mei liou de Kia tan, que Pelliot place à Çri Dhammarāja, l'actuelle Ligor<sup>(3)</sup>; mais, si cette identification était adoptée, il faudrait admettre que Grahi ne doit plus être localisé à Jaiya ou que Tan mei lieou n'est pas Ligor. Il semble plus sage d'y renoncer, pour le moment, et ce d'autant plus que le Song che, en même temps qu'il donne le premier, dans sa notice sur le royaume Khmèr, comme limitrophe du Tchen li fou<sup>(4)</sup>, consacre au second un article spécial<sup>(5)</sup> où cette proximité n'est plus mentionnée. Enfin le renseignement qu'il fournit, concurremment avec le Wen hien t'ong k'ao<sup>(6)</sup>, que le pays de Tchen li fou ne comprend guère qu'une soixantaine de bourgades, semble confirmer sa localisation dans la région de Pexaburi.

L'Empire Khmèr était divisé en «srok» ou provinces. C'est du moins ce qui semble résulter des neuf inscriptions d'Angkor thom qui reproduisent la formule du serment prononcé en 1011 AD; cinquante ans après l'avènement de la dynastie Song, par les fonctionnaires de Sūryavarman I<sup>er</sup>, dont les noms et les titres sont inscrits à la suite de la formule<sup>(7)</sup>. Une étude de ces inscriptions, malheureusement mutilées, permettra peut-être de déterminer les divisions administratives du Kambujadeça. Pour le moment, et puisque les textes chinois se contentent de déclarer qu'elles étaient «les mêmes qu'au Champa», je me bornerai à enregistrer la remarque d'Aymonier que, d'après le nombre de lignes et de noms à la ligne sur ces inscriptions, l'Empire Khmèr devait être divisé «en près de 400 srok ou petites divisions territoriales»<sup>(8)</sup>.

possible d'en déterminer la localisation ni de dire, par conséquent, s'il est identique au Po sseu lan du Sc. et du Wh.

<sup>(1)</sup> HIRTH, p. 57.

<sup>(2)</sup> Tf., 上, 5 a.

<sup>(3)</sup> PELLIOU, *Deux itinéraires* (B.É.F. E.-O., IV, p. 234).

<sup>(4)</sup> Sc., 489, 27 a.

<sup>(5)</sup> Sc., 489, 29 a. Il écrit 丹眉流.

<sup>(6)</sup> Wh., 24, 49 b. Sc., 489, 27 a.

<sup>(7)</sup> AYMONIER, *Le Cambodge*, III, p. 139 à 141; COEDÈS, *Le Serment des Fonctionnaires de Sūryavarman I<sup>er</sup>* (B.É. F.E.-O., XIII, p. 6, 11 à 17).

<sup>(8)</sup> AYMONIER, *ibid.*, p. 140.

La capitale s'élevait à l'endroit où se trouvent les ruines auxquelles la tradition populaire a conservé la dénomination d'Ankor thom, la « Grande Capitale ». Le roi Yaçovarman l'avait appelée Kambupuri, la « ville de Kambu », nom bien approprié au pays qui portait le nom de Kambujadeça, le « pays de Kambu » et au peuple qui l'habitait, les Kambuja, les « nés de Kambu ». Il l'avait agrandie, embellie et y avait fait construire, ou reconstruire, le Yaçodharagiri, notre Bayon, et le Phimanacas qui ne fut terminé qu'après sa mort. Mais Jayavarman IV, son frère et troisième successeur<sup>(1)</sup>, l'abandonna pour aller s'installer à Cok Gargyar, aujourd'hui Koh Ker, dont le nom, alors, était peut-être Aninditapura<sup>(2)</sup>. Son fils cadet, Haršavarman II, y résida après lui. Mais son fils aîné, Rājendravarman II, ayant obtenu la couronne à son tour, revint s'installer à Kambupuri. Il restaura et embellit cette capitale « restée longtemps vide »<sup>(3)</sup>; et c'est là qu'il résidait en 960. Nous n'en possédons aucune description de cette époque; mais elle devait être telle à peu près déjà que nous la dépeindra Tcheou Ta Kouan trois cents ans plus tard<sup>(4)</sup> et telle qu'en subsistent, aujourd'hui encore, les ruines majestueuses.

Le Kambujadeça, nous l'avons vu, était borné au Sud, dans la presque île Malaise, par la principauté de Grahi qui occupait, à l'est de la chaîne de montagne en formant l'arête, la partie étroite que nous appelons aujourd'hui isthme de Kra.

A l'époque de Tchao Jou-koua, au milieu du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, elle relevait de l'Empire sumatranais de Çrīvijaya. En était-il de même à

<sup>(1)</sup> Jayavarman IV était le frère de Yaçovarman. Il succéda à ses deux neveux, Haršavarman I<sup>er</sup> et Içānavarman II, et, quoique rien ne l'indique d'une façon précise, ne fut probablement pas étranger à la mort du dernier. Cf. Georges MASPERO, *L'Empire Khmèr*, p. 35.

<sup>(2)</sup> Cf. Inscription d'Eynkosey (Prah

Einkosei), 262, XIV, 130, et G. MASPERO, *ibid.*, 36, n. 1.

<sup>(3)</sup> Inscription de Bat Cum (Sud), 266, piédroit Nord. Elle est précisément datée de 960 A.D.

<sup>(4)</sup> *Mémoire sur le Cambodge*, trad. PELLIOU (B.É.F.E.-O., II, p. 141). Il l'appelle « la ville murée ».

la fin du x<sup>e</sup> siècle ? Nous n'en avons aucune assurance. J'ai admis, en indiquant les abornements de l'Empire Khmèr, d'après les renseignements fournis par le Song che, qu'en 960 cette principauté était en dehors des limites de son territoire. Mais, ces renseignements datant en réalité du début du xii<sup>e</sup> siècle, c'est là une simple supposition et il se peut qu'à l'époque de Rajendravarman II, au contraire, elle relevât directement du Kambujadeça. L'influence khmère, en tout cas, y était encore prédominante à l'époque où fut gravée l'inscription de la statue de Buddha trouvée à Jaiya vers le début du xiii<sup>e</sup> siècle<sup>(1)</sup>; et il se peut qu'état-tampon entre les deux grands empires du Kambujadeça et de Çrīvijaya, cette principauté de Grahi ait été alternativement vassale de l'un et de l'autre quand elle ne l'était pas tout en même temps des deux à la fois.

Quoi qu'il en soit aussi bien de la situation politique de ce pays à l'époque qui nous occupe, il apparaît bien que toute la partie de la presqu'île Malaise qui s'en trouvait au Sud était soumise à Çrīvijaya. Nous ne possédons d'ailleurs, sur ces régions, aucun renseignement précis datant de la fin du x<sup>e</sup> siècle. C'est par la lecture seule du Tch'ou fan tche que nous pouvons imaginer ce qu'elles étaient au milieu du xiii<sup>e</sup> siècle. Et pour comprendre le texte de Tchao Jou-koua il est de toute nécessité de se bien représenter la configuration physique de la presqu'île Malaise. Toute en longueur, elle est surtout constituée par une forte arête montagneuse couverte de forêts épaisses où vivent des populations aujourd'hui encore fort sauvages, tels les Semang et les Sakai, qui en occupent la presque totalité. De courtes rivières torrentueuses en descendent qui forment de petites vallées, plus étendues sur la côte orientale que sur la côte occidentale. Dans leur partie basse, se trouvent, au long de la mer, une série de villes formant presque autant de principautés, fort exiguës, mais importantes en tant que ports faci-

<sup>(1)</sup> COEDÈS, *Le Royaume de Çrīvijaya*, p. 6, 33 et suiv.); FERRAND, *Le Royaume sumatranais de Çrīvijaya* (*J. A.*, XX, 2, p. 181-182).

lement accessibles sur la route qui mène des Indes à la Chine. Ces petits états étaient encore hier tels que nous les montre Tchao Jou-koua; et l'énumération des conquêtes dont se vante, dans la presqu'île, Rajendracola 1<sup>er</sup> <sup>(1)</sup>, dans la première partie du XI<sup>e</sup> siècle, nous apporte la preuve qu'il en était déjà de même au début de la période des Song. L'étude des documents fournis par le Tch'ou fan tche, et plus particulièrement de la liste des états vassaux du San fo ts'i qui est le royaume de Çrivijaya, permet donc, sans aucun doute, de déterminer la situation politique de la péninsule Malaise en 960.

Il convient tout d'abord de noter, comme l'a fait Coëdès <sup>(2)</sup>, que Tchao Jou-koua lui-même a réparti les dix premières principautés de sa liste en deux groupes bien distincts, d'après leur situation géographique et leur communauté de mœurs <sup>(3)</sup>.

Le groupe septentrional comprend : Grahi [Kia lo hi], dont il vient d'être question, sur la baie de Ban don, où se trouve aujourd'hui Jaiya, et limitrophe du Kambujadeça; Tāmbraliṅga [Tan ma ling] <sup>(4)</sup>, sur la côte orientale de la péninsule, et directement au Sud de Grahi, à l'emplacement, selon toutes probabilités, de l'actuel Ligor; au Sud encore, Mā Yirudiṅgam [Je lo ting] <sup>(5)</sup>; les

<sup>(1)</sup> Il régna de 1012 à 1042 A. D. Cf. E. HULTZSCH, *South Indian Inscriptions*, II, 1, p. 108 et *Epigraphia Indica*, IX, 5, p. 230; KANAKASABHAI, *The conquest of Bengal and Burma by the Tamils* (*Madras Review*, 1902 et *Tamilian Antiquary*, 1911, VIII); FERRAND, *Relations des voyages et Textes géographiques arabes*, II, p. 645-648 et *Le royaume sumatranais de Çrivijaya* (*J. A.*, XXI, p. 44-46); COEDÈS, *Le royaume de Çrivijaya* (*B. É. F. E.-O.*, XVIII, 6, p. 4 et suiv.).

<sup>(2)</sup> *Le royaume de Çrivijaya* (*B. É. F. E.-O.*, XVIII, 6, p. 10-11).

<sup>(3)</sup> *Tf.*, 上. Notice sur Tan ma ling 單

馬令, 8 a : «Je lo ting 日囉亭, Ts'ien mai 潛邁, Pa t'a 披沓, Kia lo hi 加囉希 sont semblables à cet état [de Tan ma ling]». *Ibid.*, Notice sur Fo lo an 佛囉安, 8 b : «Ses voisins [au Fo lo an] P'eng song 蓬豐, Teng ya nong 登牙儂 et Ki lan tan 吉蘭丹 sont semblables à lui.»

<sup>(4)</sup> Sur l'identification de Tan ma ling et Tāmbraliṅga, cf. COEDÈS, *Le royaume de Çrivijaya* (*B. É. F. E.-O.*, XVIII, 6, p. 17-18).

<sup>(5)</sup> Sur l'identification de Je lo ting et [Mā] Yirudin[gam], cf. COEDÈS, *ibid.*, p. 10-11.



deux États de Pa t'a<sup>(1)</sup> et Ts'ien mai<sup>(2)</sup>, enfin, qui ne sauraient dès lors être cherchés, comme l'ont fait Schlegel et Gerini, dans l'île de Sumatra. Bien que feudataires de Çrîvijaya, ces principautés étaient, semble-t-il, très fortement imprégnées de civilisation khmère.

Le groupe méridional est formé de Beranang [Fo-lo an]<sup>(3)</sup>, Pahang [P'eng-fong]<sup>(4)</sup>, Trengganu [Teng ya nong]<sup>(5)</sup>, et Kelantan [Ki Pan tan]<sup>(6)</sup>.

Entre les deux groupes s'étendait Kaḍāram ou Laṅkasuka [Ling ya sseu kia]<sup>(7)</sup> qui, fort probablement, occupait tout à la fois les côtes orientale et occidentale de la presqu'île.

Toutes ces principautés n'avaient pas égale importance. Rājendraçola, parmi les états dont il se vante, dans ces régions, d'avoir fait la conquête, ne cite que Tāmbraḷiṅga, Mā Yirudiṅgam et Kaḍāram qui était, à cette époque, le plus puissant de la presqu'île puisque le souverain de Çrîvijaya, dans le protocole officiel, s'inti-

<sup>(1)</sup> SCHLEGEL, *T'oung pao*, 2<sup>e</sup> série, II, p. 135, propose de retrouver Pa t'a dans le « pays des Batak », et Hirth semble l'y approuver. Mais, sans parler de l'impossibilité géographique, étant donné la façon dont cet état est groupé avec ceux du Nord de la presqu'île Malaise, il serait bien étonnant que Tchao Jou-koua ait pu dire des Batak, qui aujourd'hui encore sont demeurés complètement sauvages, qu'ils étaient, de son temps, et au même titre que les états voisins, d'une civilisation assez avancée. GERINI, *Researches on Ptolemy's geography of Eastern Asia*, p. 627, se sent « incliné à retrouver cette place dans Pedada ou Pidada [à n'en pas douter le Pirada jusqu'ici non localisé de De Barros], situé entre Samalāṅgan et Paṣāṅgaṅ, dans la partie Nord de Sumatra ». Pour

les raisons ci-dessus exposées cette identification ne paraît pas acceptable.

<sup>(2)</sup> SCHLEGEL, *ibid.*, p. 135, identifie Ts'ien mai à Djambi. Mais, ainsi que le fait remarquer Hirth, p. 66, n. 7, nous savons que ce nom était transcrit 詹卑 Tchān pi. D'autre part, l'identification avec Semoy de Sumatra que donne Gerini, p. 627, est impossible pour les mêmes raisons que devant.

<sup>(3)</sup> GERINI, *ibid.*, p. 825. HIRTH, p. 69.

<sup>(4)</sup> HIRTH, p. 65, n. 16 (1).

<sup>(5)</sup> *Ibid.*, n. 16 (2).

<sup>(6)</sup> *Ibid.*, n. 16 (4).

<sup>(7)</sup> *Ibid.*, n. 16 (3). Cf. également PELLIOT, *Deux itinéraires* (B. É. F. E.-O., IV, p. 345, 405, 408), et HUBER (B. É. F. E.-O., IV, p. 475) qui écrit « ...Lēṅkasuka dont Naṅkasi, forme Mōn de Tennasserim, serait la forme sanscrite ».

tulait « roi de Kaḍāram [ou de Kaṭāha] » et de « Çrīvijaya » <sup>(1)</sup>. Et, deux cents plus tard, Tchao Jou-koua ne consacre de notice spéciale qu'à Tāmbraliṅga [Tan ma ling], Kaḍāram ou Laṅkasuka [Ling ya sseu kia] et Beranang [Fo la an].

C'étaient en réalité de fort petits états et sans puissance, pour la plupart, qui ne revêtaient d'importance, aux yeux des Chinois, qu'en tant que ports de relâche sur la route du lointain Occident. Le *Song che* en fournit la preuve dans la notice qu'il consacre au Tan mei lieou <sup>(2)</sup>, ou Tāmbraliṅga, qui a été localisé à Ligor : il n'indique pas en effet les abornements de cet état, mais mentionne par contre le nombre des journées de voyage nécessaires pour se rendre de ce port aux différents royaumes des « Mers du Midi » : « Vers l'Est, écrit-il <sup>(3)</sup>, on arrive à l'empire Khmèr en cinquante étapes; vers le Sud au Lo yue <sup>(4)</sup> en 15 jours de voyage par eau; vers l'Ouest à l'Inde orientale en 35 journées; vers le Nord au Tch'eng leang <sup>(5)</sup> en 60 journées; vers le Nord-Est au pays de Lavo en 25 journées; vers le Sud-Est à Java en 45 journées; vers le Sud-Ouest à Tch'eng jo <sup>(6)</sup> en 15 journées; vers le Nord-Ouest au Lo houa <sup>(7)</sup> en 25 journées; vers le Nord-Est au Kouang tcheou en 135 journées. » D'ailleurs, et bien que vassal de Çrīvijaya, nous voyons le souverain de ce pays envoyer, en 1001, une ambassade à la cour des Song <sup>(8)</sup>.

A l'Occident du Kambujadeça s'étendait, en 960, le Rāmañña-

<sup>(1)</sup> Inscription sanscrite et tamoule de la 21<sup>e</sup> année du règne de Rājārāja I<sup>er</sup>, roi de la dynastie indienne de Coḷa. Cf. COEDÈS, *Le royaume de Çrīvijaya* (B. É. F. E.-O., XVIII, 6, p. 4).

<sup>(2)</sup> 丹眉流. C'est, dit PELLIOU, *Deux itinéraires* (B. É. F. E.-O., IV, p. 264), Çri Dhammarāja ou Ligor.

<sup>(3)</sup> Sc., 489, 29 a.

<sup>(4)</sup> 羅越; d'après PELLIOU, *ibid.*, p. 232, c'est l'actuel Johore.

<sup>(5)</sup> 程良. Je ne sais où se trouve ce pays.

<sup>(6)</sup> 程若. Je ne possède aucun renseignement touchant cet état.

<sup>(7)</sup> 洛華. Je n'ai jamais rencontré ce nom autre part.

<sup>(8)</sup> «Auparavant [le Tan mei lieou] n'était jamais venu en Chine. En 4<sup>e</sup> année Hien ping 咸平, le roi To siu ki 多須機 envoie une ambassade.» Sc., 489, 29 b.

deça, le royaume des Rmeñ, des Rman ou des Môn, pour leur donner le nom sous lequel ils sont connus aujourd'hui <sup>(1)</sup>.

A la vérité, les documents qui nous sont parvenus concernant ce royaume à l'époque médiévale sont rares et confus. Il est situé en dehors des grandes routes maritimes et, si les T'ang, en 802, eurent connaissance du royaume des Pyu qui occupait le bassin moyen de l'Iraouaddy, parce que le souverain de ce pays, ayant appris que le Nan-tchao, son voisin, leur envoyait une ambassade, y avait joint son frère <sup>(2)</sup>, ils semblent avoir complètement ignoré le Rāmañadeça qui dominait sur le delta de ce même fleuve. Ce n'est que plus de 300 ans après <sup>(3)</sup> que la Chine entra à nouveau en relation avec le maître de ces régions : c'était alors Kyanzittha roi de Pagan; et les Môn, depuis plus de cinquante ans, avaient perdu leur indépendance. Tchao Jou-koua nous parle bien d'une ambassade que cet État de Pagan aurait envoyé à la cour des Song en 1004; mais ce renseignement est le résultat d'une erreur : c'est le P'ou touan et non le Pou kan qui présenta le tribut cette année-là <sup>(4)</sup> et le P'ou touan est situé bien loin des rives de l'Iraouaddy,

<sup>(1)</sup> Rmeñ se trouve sur l'inscription dite de la « Porte de Tharaba » à Pagan, n° IX de *Epigraphia Birmanica* [III, 1, p. 5] qui est antérieure à 1093 A. D. Le nom moderne « Môn » en est régulièrement dérivé par la forme médiévale *Rman*. D'après BLAGDEN, *Epigraphia Birmanica*, I, 2, p. 71, n. 1, il se prononçait probablement *Rëman*, avec un *e* bref, presque muet, à la première syllabe, et l'accent sur la voyelle de la syllabe finale.

<sup>(2)</sup> En 18<sup>e</sup> année Tcheng yuan 貞元, le roi des Pyu [驃國, royaume de Piao] envoie son frère Chou nan t'o 舒難陀, prince de Si li yi 悉利移, à la cour des T'ang en même temps qu'une ambassade du Nan-tchao. Sur la date, cf.

PELLIOT, *Deux itinéraires* (B. É. F. E. O., IV, p. 156, n. 3).

<sup>(3)</sup> En 5<sup>e</sup> année Tcheng ning 景寧, le P'ou kan 蒲甘 envoie des ambassadeurs présenter le tribut. *Sc.*, Annales principales, 20, 55 b, et Royaumes étrangers, 489, 27 a; *Wh.*, 24, 56 a; *Lv.*, 2, 11; *Tf.*, 上, 5 b.

<sup>(4)</sup> Tchao Jou-koua écrit : « En 1<sup>re</sup> année King tō 景德 de cette dynastie, [Song] P'ou kan apporte le tribut en même temps que Çrivijaya et le royaume des Arabes ».

Or, cette ambassade n'est pas citée dans la section des « Royaumes étrangers » du *Sc.*; et, si on s'en réfère aux Annales principales de la dynastie des

quelque part du côté des Philippines, puisque le Song che le place à sept journées de voyage à l'Orient du Champa <sup>(1)</sup>.

Au contraire des Chinois, les Arabes ont connu de bonne heure l'existence du Rāmaññadeça. Mas'ūd'ī, dans ses *Prairies d'Or* publiées en 943, en parle sous le nom de « royaume de Rahmā », « titre, écrit-il, qui est généralement donné aux princes de ce pays ». Et il continue : « Ceux-ci sont en guerre avec le Gudjra, dont le territoire les touche, et avec le Ballahrā qui est leur voisin d'un côté . . . Le royaume de Rahmā s'étend à la fois sur le continent et sur la mer. Il est limitrophe d'un autre état situé sur les terres et qui s'appelle le royaume de Lakṣmīpura <sup>(2)</sup> ».

Il convient de remarquer tout d'abord que ces renseignements ont été empruntés presque mot pour mot à la relation des voyages du marchand Sulaymān, rédigée en 851 de notre ère, et que, par conséquent, les seuls documents arabes du x<sup>e</sup> siècle touchant le Rāmaññadeça datent en réalité de cent ans plus tôt. J'ajouterai qu'ils paraissent recueillis de seconde main et de sources hindoues. Eût-il en effet visité lui-même ce royaume, Sulaymān nous aurait indiqué l'ensemble de ses frontières au lieu de ne nous parler que de celles qui intéressaient directement les peuples de l'Inde en rapports directs avec les commerçants arabes <sup>(3)</sup>.

Le voisinage du Rāmaññadeça avec le Gudjra et le Ballahrā

Song, Sc., 7, 20 a, on constate que c'est le P'ou touan 蒲端 et non le P'ou kan 蒲甘 qui s'est présenté à la cour en cette année 1004.

<sup>(1)</sup> « Du Champa, en se dirigeant vers l'Est . . . on arrive au royaume de P'ou touan en 7 journées. » Sc., Notice sur le Champa, 489, 25 b. Le nom de P'ou touan ne peut donc être, comme l'admet HIRTH, 59, n. 1, une forme ancienne de P'ou kan.

<sup>(2)</sup> MAS'UD'Ī, *Les Prairies d'Or*, cité par

G. FERRAND, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, I, p. 104 et 106.

<sup>(3)</sup> Sulaymān, d'ailleurs, par l'ordre qu'il donne aux pays dont il parle ici, laisse bien l'impression que ses renseignements sur le Rāmaññadeça ont été recueillis, soit au Gudjra, soit dans les pays de Tekin ou Ballahrā. FERRAND, *Textes relatifs à l'Extrême-Orient*, I, p. 43.

auquel Sulaymān ajoute le Tekin<sup>(1)</sup>, semble d'ailleurs assez surprenant. Gudjra, c'est le Gūrjara, l'actuel Gurjarat, le Hou Tch'a la<sup>(2)</sup> de Tchao Jou-koua. Ballāhra est le nom par lequel les voyageurs arabes désignaient les Raṣtrakūta qui, vers 750, renversèrent les Chalukya et dominèrent sur le Dakṣiṇa jusqu'en 973 A. D.<sup>(3)</sup>. Enfin le royaume de Tekin était situé dans la haute vallée de l'Indus<sup>(4)</sup>. Si on peut admettre à la rigueur qu'au temps de leur plus grande puissance les Rāṣtrakūta aient étendu leur suzeraineté, au moins nominale, jusque sur le Bengale, il faut cependant se souvenir qu'au temps de Sulaymān et de Mas'ūdī une dynastie y régnait, celle des Pāla, dont les souverains font dans l'histoire, au début tout au moins, figure de grands rois. Dans la seconde moitié du ix<sup>e</sup> siècle même, l'un d'entre eux, Dēvapāla<sup>(5)</sup>, aurait soumis le Kāmarūpa, l'Assam actuel, que nos documents arabes mentionnent, sous le nom de Lakṣmipura, comme limitrophe du Rāmañña-deça<sup>(6)</sup>.

Quoi qu'il en soit de ces données de Sulaymān et de Mas'ūdī, on peut du moins en conclure que cet empire atteignait aux frontières du Bengale et du Kāmarūpa et que, par conséquent, il englobait l'Arakan actuel.

A l'Est, il touchait au Kambujadeça<sup>(7)</sup>; et il n'est pas douteux que la phrase du texte arabe cité plus haut : « le royaume de Rahmā s'étend à la fois sur le continent et sur la mer » implique la possession de l'archipel auquel nous donnons aujourd'hui le nom

<sup>(1)</sup> FERRAND, *Textes relatifs à l'Extrême-Orient*, I, p. 43; *ibid.*, p. 105.

<sup>(2)</sup> 胡茶辣. Tchao Jou-koua lui consacre une notice spéciale *Tf.*, 上 16 a et b.

<sup>(3)</sup> SMITH, *Early History of India*, p. 326-328.

<sup>(4)</sup> MAS'ŪD'Ī, dans *Les Prairies d'or*, écrit : « Le Mihrān (l'Indus) du Sind sort de sources bien connues situées dans la

haute région du Sind, le territoire de Kānūdj, le royaume de Barūza, les pays de Kaṣmīr, de Kāndahār et de Tekin, et il entre ensuite dans le Mūltān... » FERRAND, *ibid.*, I, p. 95.

<sup>(5)</sup> Il régna, selon toute probabilité, de 853 à 893 A. D. SMITH, *op. laud.*, p. 318.

<sup>(6)</sup> Cf. *supra*, p. 112.

<sup>(7)</sup> *Ibid.*, p. 90.

de Mergui, ce qui le rendait limitrophe au Sud-Est, dans la presque île Malaise, du pays de Grahi.

Reste à déterminer sa frontière septentrionale dans les bassins du Salouenne et de l'Iraouaddy. Nul document, à ma connaissance, ne nous met en état de le faire. Il est peu douteux cependant que, dans la vallée de l'Iraouaddy, elle ait été située très au Nord de Çriksetra<sup>(1)</sup>. Elle devait se trouver entre les villes actuelles de Prôme et de Pagan, à l'endroit probablement où passe aujourd'hui la limite de la Basse et de la Haute Birmanie. Dans celle du Salouenne, elle était formée sans doute par l'étranglement de la vallée qui marque, encore de nos jours, l'entrée de la Karénie.

Ainsi délimité, le Rāmaññadeça comprenait, de l'Est à l'Ouest :

Le pays de Nāṅkaśī<sup>(2)</sup> ou Dhanaçrī, le Tenasserim de nos cartes;

Le pays de Thavāi<sup>(3)</sup>, que nous appelons Tavoy<sup>(4)</sup>;

L'archipel auquel nous donnons le nom de Mergui<sup>(5)</sup>, d'après la ville de ce nom, située sur le continent, à proximité de Tenasserim, et que les Mōn appellent Bik<sup>(6)</sup>;

<sup>(1)</sup> Çriksetra, Çrikset ou Sisit dont les Birmans ont fait Sarekhettara, qui se prononce *Thayekhettayā*, était située à 7 à 8 kilomètres du Prôme moderne. Un des plus anciens établissements indiens du delta de l'Iraouaddy, elle relevait, avant Anuruddha, du Rāmaññadeça. *Epigraphia Birmanica*, I, 1, p. 5 et 6, I, 2, p. 70 et 66.

Cf. également PELLIOU, *Deux itinéraires* (B. É. F. E.-O., IV, p. 174, 278. 409).

<sup>(2)</sup> နာဏ္ဍာနီ, Nāṅkaśī, qui se prononce actuellement *Nāṅkaśōi*. HUBER, B. É. F. E.-O., IV, p. 475, proposait de voir dans le nom du pays de Leṅka-suka, soumis par Hayam Waruk, roi de Madjapahit mort en 1309, la forme sanscrite du mōn *Nāṅkaśī*. COEDÈS, *Le Royaume de Crīvijaya*

(B. É. F. E.-O., XVIII, 6, p. 16) contredit cette identification en démontrant que Leṅkasuka = *Laṅgāçogam*, était situé dans le Sud de l'État de Kedah. PELLIOU, de son côté, *Deux itinéraires* (B. É. F. E.-O., IV, p. 158, 221 et suiv.) identifie le Lang ya sieou 狼牙修 du Souei chou et le Lang kia chou 郎迦戎 de Yi tsing avec le Nāṅkaśī = Tenasserim.

<sup>(3)</sup> ထာဝါ. D'après HASWELL, *Vocabulary of the Peguan Language*, p. 343, on trouve aussi la forme ထာဝါ *khavāi*.

<sup>(4)</sup> Du birman တာဝုလ်.

<sup>(5)</sup> Ce nom, d'après GERINI (*Ptolemy's Geography*, p. 82, 85), dériverait de la forme mōn မြိတ် *Mrik* dont les Birmans ont fait မြိတ် *mrít* qui se prononce *myit* et *byit*.

<sup>(6)</sup> ဗိတ် qui se prononce *bit*.

Le pays de Suvarṇabhumi ou de Sudhammavati<sup>(1)</sup>, en môn Sathum<sup>(2)</sup> dont les Birmans ont fait Thaton, et qui est aujourd'hui le pays de Mattmah ou de Martaban<sup>(3)</sup>, dans la vallée du Salouenne;

Le pays de Hamsavati, dans la vallée du Sitaung, qui porte aussi le nom de Bago dont nous avons fait Pegou<sup>(4)</sup>;

Le pays de Dala, dans la vallée de l'Iraouaddy, qui est désigné dans les chroniques sous le nom de Rāmavati<sup>(5)</sup>;

Le pays de Bāsim<sup>(6)</sup>, d'où nous avons fait Bassein, sur la rivière du même nom;

Le pays de Rakhuṇ<sup>(7)</sup> que nous appelons Arakan, et qui est mentionné dans les chroniques sous le nom de Dhañavatī ou Dvāravatī<sup>(8)</sup>, ou encore sous celui de Rakṣapura.

Le Rāmaññadeṣa était, semble-t-il, moins un empire homogène qu'une sorte de fédération d'états. On y comptait, à certaines

<sup>(1)</sup> C'est sous ce nom qu'a été publiée, en 1910, la chronique des souverains de cet état : သုဓမ္မဝတီရာဇဝင် *sudhammavātīrājāvaṃṣa* citée plus haut. Cf. *Epigraphia Birmanica*, I, 1, p. 6.

<sup>(2)</sup> သီ qui se prononce *sadhuim*; Haswell donne encore သဝီ *sathum* et ကီ *kathum*. Cf. *Epigraphia Birmanica*, I, 2, p. 73.

<sup>(3)</sup> မတ္တမ. D'après PHAYRE, *History of Pegu*, p. 24, les ruines de Thaton « subsistent sur un petit cours d'eau à 10 milles environ du bord de la mer et 44 milles au nord-ouest de Martaban ».

<sup>(4)</sup> ဝဂေါ. Dans le *Sudhammavātīrājāvaṃṣa*, p. 437 et 449, la ville de Hamsavati est appelée Trihakumba ဩဟကုဗ္ဗ et Pokkharavatitrihakumbarājādhani ပေါက္ခရာဝတီဩဟကုဗ္ဗရာဇာဓိ.

<sup>(5)</sup> ဒလ ou သလ Thala. ရာမဝတီ Rāmavati. C'est, dit la *Chronique Môn*, éditée dans le *Pra-xūm Phōngsāvādan*, I, p. 273, l'actuelle Rangoun.

<sup>(6)</sup> ဝါဝိမ်. HASWELL, *op. laud.*, écrit ဝုဝိ Pusim. On trouve encore ဝုဝိ Pasin et ဝုဝိ Pusin.

<sup>(7)</sup> ရခိုင် que nous avons transformé en Arakan.

<sup>(8)</sup> သုဓမ္မဝတီ Dhañavatī; ဒွာရဝတီ Dvāravatī. Le Sin T'ang chou 232 下 20 b dit du Royaume des Pyu, 驃國, qu'il est borné au Sud-Ouest par le To ho lo 檀和羅 qui est, à n'en pas douter, ce Dvāravatī ou Arakan. Il est à remarquer, d'ailleurs, que ce nom de Dvāravatī entre dans le protocole des noms de Çri Ayodhya, Sirī A:jòttha:ja ศิริชนะโยททชะยา, ancienne capitale du Siam (cf. พระราชพงศาวดารกรุงเก่า Phra: raxa Phōngsáva:dan Krüng Kāo, p. 5, 31 et *passim*). Enfin il faut noter qu'il est encore appliqué aux États Shans du Sud. Cf. DUROISELLE, *Notes sur la géographie apocryphe de la Birmanie* (B. É. F. E. - O., V, p. 153.)

époques, pas moins de sept souverains<sup>(1)</sup>, plus ou moins unis sous l'autorité du plus puissant d'entre eux. En 960, c'était celui de Suvarṇabhūmi qui détenait l'hégémonie. Sa capitale, Sudham-mavatī ou Sathum, était réputée par le faste de sa cour, la somptuosité de ses édifices, l'habileté de ses artisans et la science de ses savants. Elle était en même temps, selon toute probabilité, un grand centre de la vie religieuse des adeptes du Bouddhisme du Petit Véhicule<sup>(2)</sup>.

Il existait, dans le pays, un grand nombre de comptoirs hindous, fortement constitués et très prospères<sup>(3)</sup>. Le plus ancien d'entre eux était, probablement, Çrikṣetra, à 6 milles en aval du moderne Prôme. Parmi ceux qui sont le plus fréquemment mentionnés, il convient de citer Pokkharavatī et Trihakumbha qui étaient situés dans les environs de l'actuel Pegou, et dont les noms se retrouvent, comme il est dit plus haut, dans le protocole de Hamsavatī; Asitañjana et Rammanagara ou Rāmavatī, dans le pays de Dala, sur l'emplacement, à peu près, de la moderne Rangoun.

Au nord du Rāmaññadeça, sur l'Iraouaddy, se trouvait un état auquel il est assez embarrassant de donner un nom. Pour les chroniques birmanes, c'est le royaume de Pagan Arimaddanapura<sup>(4)</sup> dont le roi Anuruddha, qui y prendra le pouvoir en 1044<sup>(5)</sup>, étendra la domination, au Sud jusqu'à la mer par la conquête du pays Môn, au Nord jusqu'au Nan-tchao par la soumission des pays Thai. Vestige de l'ancien royaume Pyu<sup>(6)</sup> qui, à l'époque des T'ang,

<sup>(1)</sup> Cf. la *Chronique Môn* พงษาวดาร  
มอญ พม่า publiée dans le *Pra:xūm Phōng-  
sáva:dan*, I, p. 273.

<sup>(2)</sup> Cf. la *Nidāna Dammacetikathā*  
နိဿိဒ္ဓါ သမ္မဇေတိကထာ, publiée à Patlac,  
p. 11, et *The Glass Palace Chronicle of  
the kings of Burma, Pe Maung Tin and  
Luce* (Bombay, 1923, p. 78).

<sup>(3)</sup> Cf. BLAGDEN, *Epigraphia Birmanica*,  
I, 1, p. 6.

<sup>(4)</sup> Cf. *Epigraphia Birmanica*, I, 1,  
p. 6 et I, 2, p. 87.

<sup>(5)</sup> Sur cette date, cf. *Epigraphia Bir-  
manica*, I, 1, p. 2-4.

<sup>(6)</sup> A la vérité, c'est dans les environs  
de Hmawza, l'ancien Prôme, proche Çrī-



était un des grands états de l'Indochine, ce n'était plus, en 960, qu'une principauté sans importance, limitée à cette partie de la vallée de l'Iraouaddy qui s'étendait entre Çrikṣetra, la ville la plus septentrionale du Rāmañnadeça, et Singu qui appartenait aux Thai de Koçambi. Les annales birmanes ne nous permettent guère de nous faire une idée bien exacte de sa situation politique. Elles ne mentionnent guère que des usurpateurs se disputant le pouvoir<sup>(1)</sup>, et elles ont une allure si légendaire qu'au moment de l'avènement des Song elles nous donnent comme en occupant le trône ce roi jardinier cultivant ses concombres que l'on retrouve dans les chroniques khmères<sup>(2)</sup>.

Au Nord de ce royaume de Pagan Arimaddanapura, sur l'Iraouaddy et dans la vallée du Salouenne, le pays était divisé en une infinité de principautés Thai dont il est difficile de déterminer exactement la situation politique à l'époque où les Song montent sur le trône. Leurs Annales ne commencent guère à présenter quelque exactitude chronologique que dans le courant du XI<sup>e</sup> siècle; mais, depuis, leur habitat, s'il a été rétréci par les empiètements des Birmans, a si peu varié, les renseignements qu'elles nous fournissent pour cette époque concordent si exactement avec les documents chinois des Yuan et des Ming, et la situation qu'elles

kṣetra, qu'ont été découvertes les inscriptions mentionnant la dynastie « Vikrama » des rois Pyu; et il est encore difficile de définir exactement l'époque où elle détenait le pouvoir. Néanmoins, comme il ne semble plus douteux aujourd'hui que le nom de P'iao 驃, que donnent au royaume dominant dans la vallée de l'Iraouaddy les textes chinois de l'époque des T'ang, est bien la transcription du mot Pyu [cf. PELLIOU, *Deux itinéraires*

(*B. É. F. E. O.*, IV, p. 172-173); FERRAND (*J. A.*, oct.-déc. 1921, p. 283, n. 1)], je crois pouvoir attribuer, en 960, à ce petit état, le nom de « Royaume Pyu ».

<sup>(1)</sup> *The Glass Palace Chronicle*, p. 62-63.

<sup>(2)</sup> *The Glass Palace Chronicle*, p. 58. Cf. également HUBER, *Le jardinier régicide qui devient roi* (*B. É. F. E. O.*, V, p. 176-184, IX, p. 634, n. 4 et XIV, 1, p. 4.

nous dépeignent est si semblable à ce qu'elle est encore aujourd'hui qu'il y a grande probabilité qu'elle y était déjà identique à la fin du x<sup>e</sup> siècle.

La nature montagneuse du pays, la difficulté des communications y ont empêché la formation de grands états solidement constitués. Les populations thai qui en peuplent les vallées sont restées divisées en petites principautés, Muoñ<sup>(1)</sup> ou Xien<sup>(2)</sup>, relativement indépendantes. Cependant, à lire leurs Chroniques, il semble qu'elles aient été, au cours de leur histoire, réparties en quatre groupements plus ou moins homogènes désignés par le nom du Muoñ le plus important : M. Sen Se, M. Sen vi, M. Mao et M. Singu ou Suñ Ko. Ils étaient gouvernés par des familles issues, prétendaient-elles, d'un ancêtre commun qui avait été le chef suprême des Lu<sup>(3)</sup>. Bien qu'indépendants les uns des autres et souvent en lutte, ils ont cependant été souvent réunis sous l'hégémonie de l'un d'entre eux et c'est leur réunion qui constituait le royaume de Koçambi<sup>(4)</sup>, le « Pays des Fleurs Blanches », auquel les Thai du haut Ménam donnaient le nom de Yaçamālā<sup>(5)</sup>.

<sup>(1)</sup> Siamois : ม่วง *mwáng*, dont les Chinois ont fait 孟 *meng*.

<sup>(2)</sup> Siamois : เขิน *xieng*, que les Chinois ont traduit par le caractère 眞.

<sup>(3)</sup> J. George Scott, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, Part I, vol. 1, chap. vi, The Shan States and the Thai, 219-220. Et *ibid.*, 231, d'après la chronique de Hsen-wi [Sen-vi] qui écrit : « les quatre Cao Muoñ [qui administraient le pays] trouvèrent le fardeau trop lourd... ils allèrent, accompagnés des représentants du peuple... demander au Chef suprême des Lu [Khun Lu] de leur donner ses [quatre] fils comme souverains. Il y consentit. » Dans le *Yonaka*, XI, 113 et suiv., ainsi que dans la leçon

khmère des Annales de Suvarnagrāma Xien Sen (*supra*, 94, n. 5), le chef légendaire des Lu porte le nom, ou plutôt le titre de Lāvacakrin ou Lāvaçakrārāja ลာဇကရာဇာ.

<sup>(4)</sup> D'après la chronique de Sen Vi, ce nom de Koçambi désigne, tantôt plus particulièrement la région de M. Mao (Scott, *Upper Burma*, 238), tantôt le pays de Sen Vi Si Sura en tant qu'hégémon (*ibid.*, 232).

<sup>(5)</sup> ยศมลา. Cf. *Yonaka*, préface 15 et IX, p. 88 où il est dit qu'un grand roi des Sauvages, Milakkho mahārāja, qui régnait sur le pays de Yaçamālā, vint s'emparer de Haribhujāya et l'occupa durant une année.

Limitrophe du royaume Pyu, l'État de Singu <sup>(1)</sup> s'étendait sur le bassin inférieur du Choueli, où dominait M. Mit, en birman Momeit, le Keng lao des chroniques; sur le bassin inférieur du Ta ping que commandait M. Mō, ou Man Mō, l'actuel Bhamo; sur le bassin du Nam Yañ où se trouvaient M. Yañ et M. Kauñ, que les Birmans dénomment Monhyin et Mogaung <sup>(2)</sup>; sur la vallée du Me Khyouñ commandée par M. Vien só ou Wuntho; enfin, à certaines époques, et notamment au début de la période des Song, sur la vallée même de l'Iraouaddy jusqu'à quelques kilomètres au Sud de l'actuel Singu <sup>(3)</sup>.

Au Nord de cet état se trouvait celui de M. Mao. Il occupait, à l'extrême pointe Sud-Occidentale de l'actuelle province de Yunnan, les vallées du Nam Ti <sup>(4)</sup> où se trouvait la principauté de M. Ti appelée aujourd'hui Nan Tien <sup>(5)</sup>; du haut Choueli <sup>(6)</sup> occupée par la principauté de M. Mao et sa capitale du même nom; et du Salouenne <sup>(7)</sup>. Il était tributaire tout à la fois du Nan-Tchao qu'il bordait au Sud et du royaume Pyu dont il formait, au Nord, la limite extrême d'influence. Couloir entre la Chine et la vallée de l'Iraouaddy, il a tenu une place importante dans l'histoire à l'époque des

<sup>(1)</sup> Pour la détermination de l'aire géographique de l'État de Singu, cf. Chronique de Hsen-wi dans Scott, *Upper Burma*, 233. A la page 237, il est appelé royaume de M. Mit Suñ Ko. Le nom de Singu, ou Singhov, est celui par lequel les Birmans, après les Môn (cf. *Sudhamavativāṇṇa*, 435), désignaient Ceylan.

<sup>(2)</sup> Ce n'est qu'à partir de 1442 que les Birmans mentionnent l'établissement de leur autorité sur Mogaung. Conquête temporaire, aussi bien, puisqu'en 1526 les Thai de Mogaung secouèrent le joug birman et firent la conquête

d'Ava. Cf. Scott, *Upper Burma*, p. 200.

<sup>(3)</sup> C'est cet état de Singu, au moins en sa partie Nord, dont le *Ming che* donne, sous le nom de Meng Yang 孟養, dans son chapitre 315, l'histoire des relations avec la Chine à compter de l'année 1382.

<sup>(4)</sup> Le fleuve Ta Yong des Chinois 大盈江.

<sup>(5)</sup> 南甸 Nan Tien. Cf. *Ming Che*, 46, 36 a.

<sup>(6)</sup> En chinois, le fleuve Lou tcho'uan 麓川江.

<sup>(7)</sup> Anciennement fleuve Nou 怒江, puis fleuve Lou 潞江.

Yuan qui le dénommaient Kin Tche<sup>(1)</sup> — c'est le Zardandan de Marco Polo<sup>(2)</sup> — et des Ming qui l'appelèrent Lou Tch'ouan, puis Long Tch'ouan<sup>(3)</sup>.

L'État de Sen Vi, le Mou Pang<sup>(4)</sup> des Chinois, occupait la vallée du Salouenne. Borné au Nord par l'Etat de M. Mao, il atteignait au Sud à celui de Sen Se. Au Nord-Ouest et à l'Ouest, il était limitrophe du Singu et, à l'Est, il s'appuyait aux hauts massifs montagneux que peuplent les La et les Wa coupeurs de tête auxquels les Thai donnaient le nom de Lāva. Il communiquait avec le royaume Pyu par la vallée du Nam Tu. Composé d'un grand nombre de petites principautés<sup>(5)</sup>, il avait pour capitale Sen Vi dont les Birmans ont fait Thei-ni.

L'État de Sen Se, enfin, s'étendait sur toute la partie de la vallée du Salouenne comprise entre la frontière méridionale du Sen Vi et le massif montagneux qui étrangle le fleuve en des gorges étroites où vivent les Karen, et les vallées de deux de ses affluents, le Nam Pang et le Nam Kha. Il était borné au Nord par celui de Sen Vi, à l'Ouest par le royaume Pyu dont il était séparé par les montagnes délimitant de ce côté la vallée du Salouenne, au Sud par le pays des Karen, à l'Est par le pays de Xien Toñ qui fut souvent son tributaire malgré que l'accès en soit rendu difficile par la haute chaîne qui borde la vallée du Salouenne. Il était, comme le Sen Vi, divisé en un grand nombre de petites principautés et avait pour capitale Sen Se<sup>(6)</sup>.

<sup>(1)</sup> 金齒 Kin Tche. Cf. Yuan Che, 61, 23 b à 24 b.

<sup>(2)</sup> Zardandan, du persan *zār dandān*, signifie «dents d'or». C'est donc la traduction exacte du nom chinois Kin Tche. Cf. *The Book of Sir Marco Polo*, YULE, édition Henri CORDIER de 1903, II, 88.

<sup>(3)</sup> Lou Tch'ouan 麓川. Long Tch'ouan 隴川. Cf. *Ming Che*, 46, 36 a.

<sup>(4)</sup> 木邦 Mou Pang. Cf. *Ming Che*, 315, 23 b.

<sup>(5)</sup> Cf. SCOTT, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, I, 1, p. 233.

<sup>(6)</sup> Cf. SCOTT, *ibid.*, p. 233.

A l'Ouest de ce groupement de principautés Thai qui a porté, à différentes époques de l'histoire, le nom de Koçambi, se trouvait sur la haute vallée du Chindouin, un petit état auquel la chronique donne le nom de Manīpura <sup>(1)</sup>. Il semble qu'antérieurement à sa conquête par les Thai, qui le désignent sous le nom de Krasè <sup>(2)</sup>, il était appelé Nāgasyanta ou Nāgapura <sup>(3)</sup> par ses voisins de l'Est, et Moglan, Magli ou Mekheli par ceux du Nord et de l'Ouest <sup>(4)</sup>. Pelliot y localise le « Royaume des Brahmanes du Ta Ts'in de Kiatan <sup>(5)</sup> » d'où résulterait qu'il était, dès le viii<sup>e</sup> siècle, fortement hindouisé. Nul document, à ma connaissance, ne nous renseigne sur sa situation politique au début de la période des Song et il faut se borner, pour l'instant, à signaler que ce fut un des royaumes dont les chroniques du Koçambi <sup>(6)</sup> et des Ahom <sup>(7)</sup> nous apprennent la conquête par les armées du royaume de M. Mao dans la première moitié du xiii<sup>e</sup> siècle <sup>(8)</sup>.

Au Nord et à l'Ouest de cet État de Manipur qui, à l'époque dont nous parlons, était probablement indépendant, et de celui de Rakhurñ, l'actuel Arakan, qui était tributaire du Rāmaññadeça, s'étendait le royaume de Kāmarūpa <sup>(9)</sup> que, cent ans auparavant, le voyageur arabe Sulaymān citait <sup>(10)</sup> sous le nom de Lakṣmipura.

<sup>(1)</sup> Cette chronique a été traduite par le major Boileau Pemberton et publiée dans *Report on the Eastern Frontier of British India*, Calcutta, 1835. Cf. SCOTT, *Gazetteer of Upper Burma*, I, 1, p. 216.

<sup>(2)</sup> မုခ်ယန္တ ou ကုခ်ယန္တ. *Yonaka*, préface 15. Les Birmans en ont fait *Kathe*.

<sup>(3)</sup> DUROISELLE, *Note sur la géographie apocryphe de la Birmanie* (B.É.F.E.-O., V, 153).

<sup>(4)</sup> GAIT, *History of Assam*, 263. C'est de ce nom de Mekheli que dérive celui de Meckley donné à ce pays par le fakir indien qui le visita en 1763 A. D. et

dont le *Dalrymple's Oriental Repertory*, II, 477, a publié le récit. Cf. PHAYRE, *History of Burma*, 12, n. 2.

<sup>(5)</sup> PELLIOU, *Deux itinéraires* (B.É.F.E.-O., IV, p. 180).

<sup>(6)</sup> SCOTT, *Gazetteer of Upper Burma*, I, 1, p. 222 et 239.

<sup>(7)</sup> GAIT, *The History of Assam*, p. 74.

<sup>(8)</sup> Sur la date de la conquête de l'Assam par les Thai, cf. SCOTT, *ibid.*, 214.

<sup>(9)</sup> Le Kia mo po 迦摩波 des Chinois.

<sup>(10)</sup> Sa relation date de 851 A. D. Il dit de ce pays : « Après cela [le Rāmañña-

Il relève, à vrai dire, plus de l'Inde <sup>(1)</sup> que de l'Indochine et son histoire ne commence guère, à l'égard de cette dernière, qu'à dater de la conquête de sa partie orientale par les Thai, qui en firent l'Assam, dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, au moment où le règne des Song touchait à sa fin, trois siècles et demi après l'époque qui nous intéresse. Je me bornerai donc à indiquer qu'en 960, c'était un état fortement hindouisé gouverné par un souverain de la dynastie de Pralambha dont la capitale, Hārupeçvar, devait se trouver sur le Brahmapoutre, à l'Est de Gauhati et non loin de Tezpur <sup>(2)</sup>.

Telle était l'Indochine aux environs de 960 : Au centre, couvrant de sa domination les deux vallées du Mekong et du Menam, attenant par le Nord au Nan-tchao et baigné au Sud par la mer de Chine, un puissant état, le Kambujadeça, dont Ya'kūbī disait déjà, à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, qu'il était « un royaume immense et important dont le roi recevait les hommages des autres rois » <sup>(3)</sup>. Son prestige était si grand que ceux-là même qui refusaient de se soumettre à son autorité copiaient sa civilisation. A ses frontières d'Orient et d'Occident, le Champa et le Rāmañnadeça, d'une étendue moindre mais de richesse et de culture égales. Au Sud, dans la presque île Malaise, une série de petites principautés qui reconnaissaient plus ou moins sa suzeraineté ou étaient inféodées au royaume sumatranais de Çrivijaya. A l'extrémité occidentale de la péninsule,

deça] vient un royaume placé dans l'intérieur des terres et qui s'étend jusqu'à la mer : on le nomme le royaume de Lakṣmipura...

<sup>(1)</sup> Sur les limites de ce royaume de Kāmarupā, cf. SYLVAIN LÉVI, *Journal asiatique*, juillet-septembre 1923, p. 46.

<sup>(2)</sup> On peut tirer cette conclusion de l'inscription rupestre de Tezpur et du

lieu où furent trouvées les deux inscriptions sur cuivre de Vana Māla et de Balavarman. GAIT, *History of Assam*, 27. 30-31.

<sup>(3)</sup> Extrait de l'Histoire des Abassides, qui s'arrête en 872 A. D., ouvrage intéressant, écrit FERRAND, *Relation des voyages*, I 47, « parce que l'auteur s'est servi de bonnes et anciennes sources dont la science a pu tirer profit ».

le Manīpura et le Kāmarūpa, tenant plus de l'Inde que de l'Indochine. A l'opposé, un petit état naissant, le Đai Cồ-việt, hier encore marche chinoise, que son éloignement de l'Inde et ses communications difficiles avec la Chine avaient maintenu jusque-là dans un état de semi-barbarie. Au Nord du Rāmaññaḍeṣa, le royaume Pyu, dont nous ignorons tout de l'histoire à cette époque. Enfin, sur les vallées de l'Iraouaddy et du Salouenne, de très nombreuses principautés Thai plus ou moins soumises à la domination successive ou simultanée des royaumes voisins.

Kambujadeṣa, Champa, Rāmaññaḍeṣa, Manīpura, Kāmarūpa, et petits états de la presqu'île Malaise, tous de religion brahmanique, à l'exception du Rāmaññaḍeṣa, où florissait le Bouddhisme Hirañyaniste, étaient si fortement indouisés que les voyageurs arabes les distinguaient nettement des pays chinois et les rattachaient sans hésitation à l'Inde<sup>(1)</sup>. Les états de l'intérieur, par contre, royaume Pyu et principautés Thai, étaient encore, comme le Đai Cồ-việt, qui, pour les navigateurs, appartenait déjà à la Chine, dans un état de civilisation rudimentaire où celle de l'Inde n'avait que peu d'influence<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> «Les gens de l'Inde considèrent le libertinage comme permis, à l'exception du roi du Khmèr, qui interdit le libertinage et la boisson», Ibn al-Fakih (902 A. D.), FERRAND, *op. laud.*, I, 63. «Dans l'Inde, se trouve un royaume appelé Rāhmā[ññaḍeṣa]», *ibid.*, 64. «Le Khmèr fait partie de l'Inde et les Indiens croient que leurs livres sont originaires du Khmèr», *ibid.*, 65. «Dans la mer de l'Inde orientale, les régions habitées sont celles de l'Inde, du Khmèr... et diverses populations qui font partie des peuples de l'Inde», Ibn Rosteh (vers 903), FERRAND, *ibid.*, 68. «L'Inde est un vaste pays qui s'étend sur la mer, le continent et au milieu des montagnes; ce

royaume est limitrophe de celui de Djāwaga (Java), qui est l'empire du Mahārāja, roi des Iles. Le Djāwaga, qui sépare la Chine de l'Inde, est compris dans cette dernière contrée», Mas'ūdī, FERRAND, *ibid.*, 92.

<sup>(2)</sup> C'est du moins, en ce qui concerne le royaume Pyu, ce qui semble résulter des chroniques Môn et de l'Histoire d'Anuruddha, roi de Pagan qui, cent ans plus tard, soumit les Pyu et conquit le Rāmaññaḍeṣa. «Le roi d'Arimandana-pura (Anuruddha), écrit la chronique နိဿယသမ္မာဓိကထာ, Nidāna Dhammacetī-kathā, édition Puññākkhandhāgāra 1912 A. D., p. 14, ayant vaincu [Manuhav, roi de Sudhammavati-Rāmaññaḍeṣa] em-

Par leur situation, le Champa, le Kambujadeça et les petits états de la presqu'île Malaise étaient en rapports constants avec la Chine. En ce temps où les navires qui assuraient le trafic maritime ne jaugeaient guère plus de six cents tonneaux, il était nécessaire de souvent atterrir pour se ravitailler et renouveler sa provision d'eau douce. Depuis le sac de Kouang-tcheou — notre Canton, le Khānfu des Arabes — par Houang tch'ao en 879 A. D.<sup>(1)</sup>, les Arabes avaient cessé de pousser jusqu'à la Chine et s'arrêtaient à Kedah, qu'ils appelaient Kilah et Kalah<sup>(2)</sup>, où ils transbordaient leurs chargements sur les jonques chinoises. Celles-ci, parties généralement de Canton, laissaient Hai-nan par tribord, piquaient droit sur le Champa, qu'elles atteignaient en 8 à 10 jours. Elles en longeaient la côte, puis celle du Kambujadeça jusqu'au cap Saint-Jacques<sup>(3)</sup>, où elles parvenaient après 10 autres journées de navigation. De là, elles faisaient voile sur l'île de Tioman<sup>(4)</sup>, dont elles étaient en vue 10 jours plus tard, reconnaissaient les côtes de la presqu'île Malaise et, après avoir franchi le détroit qui en sépare l'extrémité méridionale de l'île de Sumatra, où se trouvait le royaume de Çrivijaya, les suivaient jusqu'à Kedah, où elles

mena avec lui [à Pagan, l'ancien royaume Pyu] tous les corps d'artisans habiles, et, parmi les brahmanes, les deux piliers [dhura kandharas] et ceux qui étaient versés [dans la connaissance] de la Triple Corbeille. Et la ville d'Arimandana-pura devint un paradis prospère à partir de ce moment. » C'est à cette époque seulement, d'ailleurs, qu'apparaît l'alphabet birman, simple adaptation de l'alphabet môn. Cf. *Epigraphia Birmanica*, I, 1, 67.

<sup>(1)</sup> 黃巢. Premier lieutenant et successeur de Wang Sien-tche 王仙芝 qui fomenta et dirigea la rébellion sous le règne de Hi tsong 僖宗 des T'ang [874-

888 A. D.]. Il s'empara de la ville de Kouang-tcheou où abondaient à l'époque les navires étrangers et était l'entrepôt de tout le commerce maritime, la mit à sac et en passa tous les habitants au fil de l'épée.

<sup>(2)</sup> Sans doute le Ko lo 箇羅 de Kia-tan, HIRTH, 11. Cf. PELLiot, *Deux itinéraires*, 229.

<sup>(3)</sup> D'après FERRAND, *op. laud.*, 16, et selon toute vraisemblance, le Kadrañ des Arabes, le Kiun t'ou nong 軍突弄 de Kia-tan; traduction PELLiot, *B.É.F.E.-O.*, IV, 372.

<sup>(4)</sup> Les Arabes l'appelaient Tigūma. FERRAND, *ibid.*, 14, 16.



mouillaient 30 à 40 jours après avoir quitté Kouang-tcheou <sup>(1)</sup>. Voyage périlleux, non seulement par l'inclémence des éléments, mais plus encore peut-être par l'audace des populations côtières, gens du Champa surtout et du Çrivijaya, qui faisaient de la piraterie une véritable industrie et étaient la terreur des navigateurs en détresse. Aussi s'efforçaient-ils de s'y soustraire, tantôt par l'intermédiaire de leur souverain, tantôt par des tributs réguliers payés aux états qui toléraient ce brigandage et le réglementaient. Et c'est là l'origine des innombrables ambassades que nous voyons, à cette époque, mettre en rapports constants l'Indochine indouisée avec la cour de Chine <sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> Kia-tan, trad. PELLIOU, *ibid.*, dit de ce détroit, que les Barbares nomment Tehe 質 : « Du Nord au Sud, il a cent li. Sur la côte septentrionale, c'est le royaume de Lo yue 羅越 (le Johore actuel, PELLIOU, *ibid.*, 232-239); sur la côte méridionale, c'est le royaume de Fo-che 佛逝 (Çrī Vijaya) ».

<sup>(2)</sup> Dans sa notice sur le royaume de Tchou-lien 注輦國, où HIRTH, 93 et suiv., retrouve l'état de Chola, sur la côte de Coromandel, le Song che, 489, 29 a, fait suivre, de Kedah à Canton, un itinéraire un peu différent à l'ambassade que le roi de ce pays, Lo tch'a lo tcha 羅茶羅乍 (Rakṣarakṣa?) envoie, pour la première fois, à la Cour de Chine et qui s'y présente au 9<sup>e</sup> mois de la 8<sup>e</sup> année Ta tchong siang fou 大中祥符 (1015 A. D.).

« Encore 71 jours de voyage nuit et jour [à partir de Kedah], et ayant passé auprès des montagnes de Kia-pa 加八, de Tchen pou lao 占不牢 [Wh., 24, 55 b, qui donne le même itinéraire,

écrit Kou pou lao 古 | | ] et de Tcheou pao long 舟寶龍, ils parvinrent au royaume de San fo-tsi 三佛齊國. [Au lieu de 71 jours, il faut lire 7 jours. Cf. Song che, 489; 27 a, notice sur le T'ou po 閩婆國 Java, où il est mentionné 7 journées pour aller de Çrivijaya à Kedah.] Voyageant encore 18 jours de jour et de nuit et ayant traversé l'embouchure des eaux [de la rivière?] de la montagne des Barbares 蠻山 (au Cambodge, écrit HIRTH, 100) et passé la montagne de Tien chou 天竺, ils atteignirent l'île de Paṇḍuraṅga 賓頭羊 d'où, regardant vers l'Est, se trouve, à environ 100 li du navire, la tombe de Si wang mou 西王母塚 [ou bien : la tombe de la mère du Prince de l'Ouest]. Voyageant encore de jour et de nuit 20 jours et ayant passé à côté de la montagne Yang 羊 (Pulo-Gambir, dit HIRTH, 101) et celle des 9 constellations [Hieou sing 九星], ils atteignirent l'île Pi pa de Kouang-tcheou 廣州之琵琶洲. » Ce qui fait en tout 45 jours ».

# LE ROMAN DE SOU TS'IN,

PAR

HENRI MASPERO,

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE.

---

L'un des personnages les plus célèbres de l'époque des Royaumes Combattants est certainement Sou Ts'in 蘇秦, l'inventeur de la coalition *tsong* 從 ou 縱 des six états de la Chine orientale et méridionale contre le Ts'in dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, dont les discours et le génie politique, déjà fort estimés de Sseu-ma Ts'ien, ont fait depuis vingt siècles l'admiration des générations successives de lettrés chinois. Sa renommée était telle que dès le temps des Han « les traditions relatives à Sou Ts'in étaient très différentes, les affaires du genre des siennes arrivées en d'autres temps lui ayant été toutes attribuées » <sup>(1)</sup>. Mais faut-il croire seulement, comme semble le dire là Sseu-ma Ts'ien, que la légende avait amplifié des aventures dont le fond était authentique, ou ne faut-il pas plutôt écarter tout l'ensemble ?

Quand on étudie la biographie de Sou Ts'in soit dans le *Tchan kouo ts'ö*, soit, ce qui est plus facile, dans le chapitre qui lui est consacré dans le *Che ki* <sup>(2)</sup>, on s'aperçoit tout d'abord que la chro-

<sup>(1)</sup> *Che ki*, k. 69, 11 b.

<sup>(2)</sup> La biographie de Sou Ts'in forme le début du chapitre 69 du *Che ki*. Dans le *Tchan kouo ts'ö*, les textes se rap-

portant à ce personnage sont dispersés dans les chapitres relatifs à chacune des principautés : dans ce découpage, certains passages sont tombés dans le *Tchan*

nologie en est absolument fantastique. A vrai dire, aucun des deux ouvrages ne donne de dates, mais ils citent un certain nombre d'événements historiques connus par ailleurs, à l'aide desquels il est facile de suppléer celles-ci. Voici ci-dessous, disposés en regard, d'une part, un résumé des faits de la vie de Sou Ts'in en laissant de côté les discours de ce personnage éloquent mais prolixe, et de l'autre les dates réelles des événements auxquels il est fait allusion de-ci de-là dans cette biographie.

BIOGRAPHIE (*CHE KI*, k. 69).

## DATES.

## ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES.

Naissance de Sou Ts'in.

Il étudie au Ts'i, auprès du maître de Kouei-kou 鬼谷先生, et est condisciple de Tchang Yi 張儀.

Il voyage plusieurs années et rentre chez lui très pauvre.

Il offre ses services au roi Hien 368-321 Règne du roi Hien de Tcheou. 顯 de Tcheou qui les refuse<sup>(1)</sup>.

Il va au Ts'in, où il arrive lors de 338 Mort de Hiao-kong de Ts'in. la mort de Hiao-kong 孝公;

le roi Houei 惠 le reçoit, mais 337 Avènement du roi Houei de Ts'in, révolte et mise à mort de Yang de Wei. refuse ses services, met à mort Yang de Wei 衛鞅 le favori de son père, et chasse tous les lettrés<sup>(2)</sup>.

*kouo ts'ö*, et le *Che ki* seul les a conservés. Les critiques chinois (voir par exemple LEANG Yu-Cheng 梁玉繩, *Che ki tche yi* 史記志疑, k. 29, 2 a) les considèrent comme des interpolations de Sseu-ma Ts'ien; mais c'est une vue un peu simpliste. Rien ne permet de supposer que Sseu-ma Ts'ien ait connu le *Tchan kouo ts'ö* tel que nous l'avons (il ne

fut publié que longtemps après sa mort), et il est tout aussi vraisemblable qu'il s'est servi directement du texte original qui est la base du *Tchan kouo ts'ö*.

<sup>(1)</sup> *Che ki*, k. 69, 1 b. L'offre de service au roi de Tcheou ne se retrouve pas dans le *Tchan kouo ts'ö*.

<sup>(2)</sup> *Che ki*, k. 69, 1 b; *Tchan kouo ts'ö*, k. 3, 2 a.

BIOGRAPHIE ( <i>CHE KI</i> , k. 69).	DATES.	ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES.
Il va au Tchao auprès du marquis Sou 肅.	349-326	Règne du marquis Sou de Tchao.
Le frère du marquis, le <i>kong-tseu</i> Tch'eng 成, prince de Fong-yang 奉陽君, qui était alors ministre, <i>siang</i> 相 le repousse <sup>(2)</sup> .	307	Le kong-tseu Tch'eng mentionné pour la première fois à propos de l'affaire de l'adoption des vêtements <i>hou</i> 胡 <sup>(1)</sup> .
En discutant avec Li Touei, à la cour de Tchao, il rappelle que celui-ci a tué le «Père du Souverain» <sup>(3)</sup> .	295	Tch'eng devient avec Li Touei 李兌 le premier personnage de Tchao après l'assassinat du «Père du Souverain» auquel

<sup>(1)</sup> *Che ki*, k. 43, CHAVANNES, V, 75.

<sup>(2)</sup> *Che ki*, k. 69, 1 b : «Le marquis Sou de Tchao avait chargé son frère cadet Tch'eng d'être ministre, *siang*; celui-ci était surnommé le prince de Fong-yang 奉陽君. Le prince de Fong-yang n'aima pas (Sou Ts'in). . . » Le *Tchan kouo ts'ô*, parle fréquemment du prince de Fong-yang, mais lui donne une seule fois son nom personnel, Chouo 說. Une histoire du monde chinois de 338 à 206 a. C. perdue aujourd'hui, le *Tch'ouen ts'ieou heou yu* 春秋後語 de K'ONG Yen 孔衍 qui vécut de 268 à 320 (*Tsin chou*, k. 91, 6 a), se contentait par suite de désigner le prince de Fong-yang comme le frère cadet du marquis Sou, mais sans préciser son nom personnel. YANG King 楊惊, qui dans son commentaire à *Siun tseu* 荀子, k. 9, 2 b, (préface impériale de janvier 819) cite ce passage du *Heou yu*, frappé de tous les anachronismes du *Tchan kouo ts'ô*, déclare qu'à son avis le prince de Fong-yang n'est pas, comme le dit Sseu-ma

Ts'ien, le prince Tch'eng. Wou Che-tao 吳師道 dans son *Tchan kouo ts'ô hiao tchou* 戰國策校注, k. 6, 38 a (préf. de 1325) va plus loin et propose d'identifier le prince de Fong-yang à Li Touei 李兌, qui fut effectivement premier ministre de Tchao au début du III<sup>e</sup> siècle. Ses arguments me paraissent décisifs (voir ci-dessous, p. 134, n. 1), et je crois bien qu'en effet c'est Li Touei qui est désigné sous le titre de prince de Fong-yang dans le *Tchan kouo ts'ô*, et que la phrase «le marquis Sou de Tchao avait chargé son frère cadet Tch'eng... il était surnommé le prince de Fong-yang» est une note malheureuse de Sseu-ma Ts'ien pour présenter ce personnage qui apparaît à la phrase suivante. L'hostilité du prince de Fong-yang envers Sou Ts'in est rappelée dans le *Tchan kouo ts'ô*, k. 9, 1 a.

<sup>(3)</sup> *Tchan kouo ts'ô*, k. 6, 33 a. Wou Che-tao corrige arbitrairement Ts'in 秦 en *tseu* 子, ce qui lui permet de supposer qu'il s'agit d'un frère de Sou Ts'in et d'écarter l'anachronisme.

BIOGRAPHIE ( <i>CHE KI</i> , k. 69).	DATES.	ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES.
		il prend une part prééminente <sup>(1)</sup> .
	286	Le prince de Fong-yang, très âgé, mentionné à propos de la conquête du Song par le Ts'i <sup>(2)</sup> ; le nom de Li Touei est mentionné à la même époque <sup>(3)</sup> .
Il va au Yen 燕 et après y avoir résidé quelques années, est reçu par le marquis Wen qui « lui donne des chars, des chevaux, de l'or et des pièces de soie pour qu'il aille au Tchao ».	334	« La 28 <sup>e</sup> année (de Wen), Sou Ts'in vint pour la première fois et fut reçu à une audience; il conseilla le duc Wen qui lui donna des chars, des chevaux, de l'or et des pièces de soie pour qu'il aille au Tchao, le marquis Sou se servit de lui <sup>(4)</sup> ».
Il arrive au Tchao, où, le prince de Fong-yang étant mort <sup>(5)</sup> il est bien accueilli par le marquis Sou.	286	Le prince de Fong-yang, est encore vivant <sup>(6)</sup> .
Il convainc par un discours le marquis Sou de l'avantage de fonder une ligue avec le Ts'i, le Tch'ou, le Han, le Wei et le Yen contre le Ts'in. A ce mo-		commence avec le discours au roi de Tchao: il est difficile de dire si la phrase intermédiaire sur la mort du prince appartient au texte original ou est une addition de Sseu-ma Ts'ien. Quelque opinion qu'on puisse se faire, cela n'a aucune importance, car il est fait allusion à la mort du prince de Fong-yang dans le discours même de Sou Ts'in aussi bien dans le <i>Tchan kouo ts'ö</i> que dans le <i>Che ki</i> .

<sup>(1)</sup> CHAVANNES, V, 95.

<sup>(2)</sup> *Tchan kouo ts'ö*, k. 6, 38 a, 39 a, 40 a.

<sup>(3)</sup> *Ibid.*, k. 6, 34 b, 35 b, 37 b.

<sup>(4)</sup> *Che ki*, k. 44, CHAVANNES, IV, 129.

<sup>(5)</sup> C'est la raison que donne le *Che ki*, k. 69, 2 a, pour expliquer que cette fois l'ambassade de Sou Ts'in fut un succès. Dans le *Tchan kouo ts'ö*, le récit du k. 9, 2 a finit en mentionnant les présents du marquis de Yen, et celui du k. 6, 10 a

<sup>(6)</sup> *Tchan kouo ts'ö*, k. 6, 38 a.

BIOGRAPHIE ( <i>CHE KI</i> , k. 69).	DATES.	ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES.
ment le roi de Tcheou envoie au roi Houei de Ts'in de la viande des sacrifices aux rois Wen et Wou; et l'armée du Ts'in vainc Long Kou, général du Wei, et s'empare de Tiao-yin 彫陰.	334	Le roi de Tcheou envoie au Ts'in de la viande des sacrifices aux rois Wen et Wou.
Tchang Yi 張儀 ancien disciple de Sou Ts'in, offensé par celui-ci, se rend au Ts'in où il devient premier ministre.	331	Défaite de Long Kou général du Wei; l'armée du Ts'in prend Tiao-yin <sup>(1)</sup> .
Sou Ts'in se rend successivement auprès des princes des divers états :	328	Tchang Yi devient premier ministre de Ts'in <sup>(2)</sup> .
Siuan-houei 宣惠 de Han <sup>(3)</sup> ,	332-312	Règne de Siuan-houei de Han.

<sup>(1)</sup> Cet événement est diversement daté, mais la date de 331, justifiée par les deux seuls textes historiques contemporains qui nous soient parvenus, la Chronique de Ts'in, *Ts'in ki* 秦紀 (*Che ki*, k. 5, CHAVANNES, II, 69) et celle de Wei (*Tchou chou ki nien*, LEGGE, *Shoo king*, p. 174), documents d'ailleurs absolument indépendants, est sûre. Du reste la date de 330 du *Che ki*, k. 44, CHAVANNES, V, 159, est probablement due à une confusion avec celle de la cession du territoire de Ho-si qui fut la conséquence de cette défaite et qui eut lieu réellement en 330, comme l'atteste le *Ts'in ki*. Quant à la date de 333, que donne aussi le *Che ki*, k. 15, 23 a, elle est due à un faux calcul, cf. ci-dessous, p. 135.

<sup>(2)</sup> *Che ki*, k. 5, CHAVANNES, II, 69; k. 44, CHAVANNES, V, 159.

<sup>(3)</sup> Le *Tchan kouo ts'ö*, k. 8, 5 b, sous

sa forme actuelle place la venue de Sou Ts'in sous le marquis Tchao (358-332) du règne duquel elle forme le dernier paragraphe, mais le texte même contredit cet arrangement, car, si aucun nom n'est donné, le prince de Han est toujours appelé «le roi de Han», titre que Siuan-houei fut le premier à porter. Il ne faut pas attacher d'autre importance à cette erreur du *Tchan kouo ts'ö*, erreur probablement fort ancienne, mais qui, le *Che ki*, k. 69, 3 b, le montre, ne dérive pas de la source originale, et doit être due simplement à un déplacement de titre par un copiste. On sait combien le *Tchan kouo ts'ö* nous a été mal transmis; et d'ailleurs il n'est pas certain que les noms de princes qui servent de titres n'aient pas été introduits dans le texte à une époque relativement moderne : c'est, à mon avis, la manière la plus simple d'expliquer qu'on y retrouve, pour le Wei,

BIOGRAPHIE (*CHE KI*, k. 69).

DATES.

ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES.

Siang 襄 de Wei,

335-319

Deuxième période du règne de Houei-tch'eng 惠成 de Wei (après qu'il eut pris le titre de roi), qui dans le *Che ki* est mise à part pour former le règne du roi Siang, la véritable période de règne de Siang (318-295) étant attribuée à un roi Ngai 袁 imaginaire<sup>(1)</sup>.

Siuân 宣 de Ts'i,

342-324

Règne de Siuan de Ts'i.

Wei 威 de Tch'ou<sup>(2)</sup>,

339-329

Règne de Wei de Tch'ou.

et les ayant convaincus, il forme une ligue de six royaumes; il est à la fois le premier ministre *siang* des six royaumes, et réside au Tchao; le marquis Sou de Tchao lui donne le titre de prince de Wou-ngan 武安君<sup>(3)</sup>.

326

Mort du marquis Sou de Tchao.

La formation de la Ligue étant annoncée au Ts'in, les armées de cette principauté n'osent plus sortir de la passe de Han-kou 函谷 pendant quinze ans. Au bout de ce temps, le

la même erreur que dans le *Che ki*, les règnes des deux princes Houei-tch'eng et de Siang, répartis entre trois princes, Houei, Siang et Ngai (k. 7).

<sup>(1)</sup> Sur cette question, voir CHAVANNES, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, t. V, App. I, 461-463.

<sup>(2)</sup> Le *Tchan kouo ts'ö* donne seulement le nom des rois Wei de Tch'ou (k. 5, 6 b), Siuan de Ts'i (k. 4, 8 b) et du prince Wen de Yen (k. 9, 2 a); les trois

autres sont appelés simplement «le roi de Tchao» (k. 6, 9 b, 13 b), «le roi de Wei» (k. 7, 12 b), «le roi de Han» (k. 8, 6 b).

<sup>(3)</sup> Ce titre fut décerné à Li Mou 李牧 par le roi de Tchao après la victoire de ce général sur le Ts'in en 233 (*Che ki*, k. 43, CHAVANNES, V, 128, cf. k. 81, 5 a); mais il n'y a pas d'impossibilité matérielle à ce qu'il ait été donné auparavant à un autre personnage.

BIOGRAPHIE ( <i>CHE KI</i> , k. 69).	DATES.	ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES.
Ts'in réussit à persuader le Ts'i et le Wei d'attaquer le Tchao; le roi de Tchao étant furieux, Sou Ts'in prend peur et demande à être envoyé au Yen pour engager le prince de ce pays à attaquer le Ts'in. Ces événements sont cause de la dissolution de la Ligue.	332	Le Ts'i et le Wei attaquent le Tchao <sup>(1)</sup> .
Le prince Houei de Ts'in donne sa fille en mariage au prince héritier de Yen. Cette même année, mort de Wen de Yen, et avènement du prince héritier qui devient le roi Yi 易王.	333	[Mort de Wen de Yen <sup>(2)</sup> .]
Le roi Siuan de Ts'i profite du deuil du Yen pour l'attaquer et lui enlever dix villes. Sou Ts'in va le trouver et les lui fait restituer. De retour au Yen, il a une intrigue avec la reine mère, veuve de Wen; le roi Yi l'ayant appris, il prend peur et se retire au Ts'i, où le roi Siuan le nomme ministre, et après sa mort, le roi Min lui conserve sa faveur. Mais à la mort du roi Yi de Yen, les grands du Ts'i le font assassiner.	332	[Première année du roi Yi de Yen.]
	331	[Le roi Siuan de Ts'i attaque le Yen et lui enlève dix villes que Sou Ts'in fait restituer.]
	323	[Intrigue de Sou Ts'in et de la reine mère de Yen.]
	321	[Mort du roi Yi de Yen.]
	320	[«Après l'avènement du roi K'ouei de Yen, les gens de Ts'i tuèrent Sou Ts'in».]

<sup>(1)</sup> *Che ki*, k. 43; k. 46 (CHAVANNES, V, 64, 258).

<sup>(2)</sup> Les faits et les dates que j'ai placés entre crochets sont ceux qui ont été tirés

de la brève Chronique de Yen, incorporée au *Che ki*, k. 34, CHAVANNES, IV, 133 et suiv., sur laquelle, voir ci-dessous, p. 337.



Les invraisemblances de cette chronologie sautent aux yeux. La fondation de la Ligue est mise en relation avec la prise de Tiao-yin par l'armée du Ts'i, qui est de 331, tandis que sa dissolution est liée à la campagne du Ts'i et du Wei contre le Tchao qui est de 332, et est mise en rapport avec l'avènement du roi Yi de Yen la même année; c'est-à-dire que la date de la dissolution précède d'un an celle de la fondation. Parmi les princes que Sou Ts'in alla voir et convainquit d'entrer dans sa Ligue, est cité le roi Wei de Tch'ou qui mourut en 329; or, avant de partir en tournée à travers les divers royaumes, Sou Ts'in humilia son ancien condisciple Tchang Yi qui se retira au Ts'in et y devint ministre, en 328; il ne put donc arriver au Tch'ou qu'un an au moins après la mort du roi Wei. D'autre part le succès de Sou Ts'in au Tchao lors de son deuxième voyage est attribué au fait qu'à cette époque le prince de Fong-yang était mort; or soit qu'on adopte la théorie de Sseu-ma Ts'ien qui fait de ce personnage le prince Tch'eng, soit qu'on lui préfère celle que suggère la comparaison de divers passages du *Tchan kouo ts'ö*, et qui l'identifie à Li Touei <sup>(1)</sup>, comme ces deux personnages vivaient en-

<sup>(1)</sup> Le *Tchan kouo ts'ö*, k. 9, 1 a, fait nettement un seul personnage de Li Touei et du prince de Fong-yang : « Le prince de Fong-yang, Li Touei, n'était pas du tout favorable à Sou Ts'in 奉陽君李兌甚不取蘇秦 », sur quoi Wou Che-tao, commentant cette phrase, note très bien qu'il est désigné à la fois par son fief, son nom de famille et son nom personnel. Ce passage à mon avis tranche tous les doutes; cependant l'influence de Sseu-ma Ts'ien (qui identifie le prince de Fong-yang au kong-tseu 公子 Tch'eng) a fait considérer les deux mots 李兌 comme une interpolation par certains critiques chinois. Mais d'autres passages me paraissent également clairs, les corrections que le

texte très corrompu exige étant parfaitement sûres : voir en particulier le passage du k. 6, 36 a, où le roi de Wei 魏 confère au fils de Li Touei, ministre de Tchao, le fief de Kou-mi 姑密 dans Ho-yang 河陽, en le comparant au k. 7, 40 a-b, où le roi de Wei, pour remercier le prince de Ye-yang 葉陽 ministre de Tchao, d'un traité conclu avec lui, confère à son fils le fief de Kou-yi 姑衣 dans Wen-yang 問陽 : les altérations légères de noms propres laissant transparaître l'identité des faits et des personnages, et le prince de Fong-yang (le caractère 奉 se retrouve sans peine dans 葉) est nettement identifié à Li Touei; et aussi le k. 9, 24 b, où le prince de Fong-yang parlant de lui-même, se nomme de son

core en 286, l'anachronisme est dans l'un et l'autre cas flagrant. Bien plus, dans un discours à Li Touei, on lui fait faire allusion à l'assassinat du Père du Souverain (295). Enfin aucune de ces dates ne permet de laisser à la Ligue les quinze années d'existence qui lui sont données par la *Biographie* et le *Tchan kouo ts'ö*. Tout cela est assez troublant. Sseu-ma Ts'ien a bien essayé d'éliminer quelques-uns de ces anachronismes dans ses tableaux chronologiques, mais son procédé est tout à fait dépourvu de critique : il ne conserve que la date de l'avènement du roi Yi et de la dissolution de la Ligue (332); pour le reste, il avance de deux ans la prise de Tiao-yin et la place en 333, contrairement à toutes ses sources, et de plus il laisse délibérément de côté certains éléments, comme la nomination de Tchang Yi au Ts'in, et surtout la durée de quinze ans accordée à la Ligue. La chronologie qu'il a réussi à fabriquer ainsi, a des allures vraisemblables, mais elle est absolument arbitraire et n'a par suite aucune valeur. Les érudits modernes ont adopté un système plus arbitraire encore : ils remplacent le nom de Sou Ts'in, là où les anachronismes sont trop apparents, par celui d'un de ses frères<sup>(1)</sup>. Tout cela est injustifiable. En réalité, la chronologie de la biographie de Sou Ts'in est complètement fantaisiste, il faut bien la prendre ainsi : tous les événements qui y sont mentionnés sont rangés dans un ordre que leurs dates respectives interdisent de conserver.

Bien plus une partie des faits eux-mêmes est absolument invraisemblable : il n'y a aucun moment, du milieu du iv<sup>e</sup> siècle au milieu du iii<sup>e</sup> siècle avant notre ère, où on puisse placer les quinze ans de paix que la Ligue est censée avoir donné à la Chine (on a vu que Sseu-ma Ts'ien lui même avait déjà dû y renoncer), si bien qu'au mieux, la

nom personnel, 說, ce qui à la lumière des passages précédents paraît bien être une faute de copiste pour 兗. — Je n'ai pas fait état de cette identification, afin de ne pas compliquer ma démonstration

d'une hypothèse étrangère au fond du sujet.

<sup>(1)</sup> Voir par exemple les corrections de Wou Che-tao au *Tchan kouo ts'ö*, k. 2, 5 a, k. 6, 33 a, etc.

Ligue de Sou Ts'in ne peut avoir été qu'une aventure de quelques mois. Et comment s'expliquer que ce personnage, qui aurait été ministre de six états à la fois, fait unique dans toute l'antiquité chinoise, et aurait tenu en échec la puissance du Ts'in pendant quinze ans, ne soit pas même cité dans le *Ts'in ki* 秦紀, les annales officielles du Ts'in rédigées régulièrement à cette époque, et conservées dans le *Che ki*; ni comment la chronique de Wei 魏 composée dans les premières années du III<sup>e</sup> siècle, moins de trente ans après sa mort, le *Tchou chou ki nien* 竹書紀年 ne prononce pas davantage le nom d'un homme qui aurait été quinze ans premier ministre de Wei, (puisqu'il était à la fois premier ministre des six principautés alliées) et aurait joué un rôle aussi important. A mesure qu'on l'examine davantage, toute cette histoire s'effrite : il n'y a pas eu une longue paix grâce à une confédération des états menacés par le Ts'in; il n'y a pas eu une confédération ayant un seul chef, premier ministre commun des six états confédérés; et toutes les aventures de Sou Ts'in, le fondateur et le chef de cette confédération, sont un roman d'imagination.

De ce roman, le texte original est perdu depuis longtemps, et bien que le *Che ki* et surtout le *Tchan kouo ts'ö* en aient conservé la plus grande partie, ils ne permettent pas d'en reconstituer la trame : en particulier il est impossible de dire si les aventures romanesques attribuées à Tchang Yi 張儀, personnage réellement historique que l'auteur du roman de Sou Ts'in avait introduit dans son œuvre en en faisant l'ennemi de son héros, viennent de là ou étaient le sujet d'un autre roman historique indépendant, perdu aujourd'hui. Mais la date de composition peut être déterminée de façon assez précise. J'ai signalé ci-dessus plusieurs anachronismes qui obligent à descendre au moins jusqu'au début du III<sup>e</sup> siècle; le plus net est l'allusion à l'assassinat (par Li Touei 李兌 en 296) du Père du Souverain 主父 de Tchao. Mais d'autre part le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, composé en 238, mentionne deux fois Sou Ts'in, et l'un des deux passages, où il est question de ses aventures au

Ts'i, dénote une connaissance exacte du roman <sup>(1)</sup>. Et un autre document de la même époque, une chronique de Yen que le *Che ki* a conservée en la modifiant quelque peu, donne en deux passages un résumé court mais exact du roman entier. Cet ouvrage était une chronique très brève, ou plutôt une liste généalogique datant du dernier roi, le roi Hi (254-226), qui y est appelé « le roi actuel » 今主, et il ne contenait, en dehors des noms des princes et des durées de leurs règnes, que de rares indications; Sseu-ma Ts'ien en le recopiant, l'a complété, d'une part en y introduisant des résumés ou des extraits du *Tso tchouan* et du *Tchan kouo ts'ö* se rapportant au Yen <sup>(2)</sup>, de l'autre, ainsi qu'il fait dans ses autres chapitres, les événements importants survenus dans les autres principautés. Les deux passages relatifs à Sou Ts'in et à sa Ligue sont certainement partie de la chronique de Yen et ne sont pas des additions de Sseu-ma Ts'ien : ils contiennent un des rares événements que celle-ci ait consignés, comme le montre l'emploi de la première personne pour désigner le pays de Yen : « Dès que le roi Yi eut pris le pouvoir, le roi Siuan de Ts'i profita du deuil de Yen pour nous attaquer et nous prendre dix villes; Sou Ts'in conseilla (le roi de) Ts'i et lui fit rendre les dix villes du Yen <sup>(3)</sup>. » Mais ils ne constituent pas pour cela une source indépendante : ils reproduisent textuellement des phrases qu'on retrouve dans le *Tchan kouo ts'ö* et dans la *Biographie*, et il est visible que le compilateur de la chronique (de même que pour l'invasion des Chan Jong en 664, il a résumé le *Tso tchouan*) n'a fait que recopier en les abrégant des fragments du même ouvrage qui est déjà la source commune du *Tchan kouo ts'ö* et de la biographie contenue dans le *Che ki*.

<sup>(1)</sup> *Lu che tch'ouen ts'ieou* 呂氏春秋, k. 13, 7 a; k. 17, 15 a. C'est ce dernier passage qui fait allusion aux aventures à Ts'i.

<sup>(2)</sup> J'emploie ici les noms de *Tso tchouan* et de *Tchan kouo ts'ö*, parce qu'ils

sont commodes; mais il est bien entendu que Sseu-ma Ts'ien n'a connu ni l'un ni l'autre de ces ouvrages sous la forme où nous les possédons.

<sup>(3)</sup> *Che ki*, k. 34, CHAVANNES, IV, 140.

Ainsi le Roman de Sou Ts'in était déjà bien connu dans la seconde moitié du <sup>III</sup><sup>e</sup> siècle, et on ne peut le faire descendre plus bas : sa composition se trouve fixée entre des dates assez rapprochées, et c'est évidemment dans le second quart de ce <sup>III</sup><sup>e</sup> siècle avant notre ère qu'il faut la placer. Il dut d'ailleurs se perdre assez vite quand les parties les plus intéressantes en eurent été extraites par l'auteur du *Tchan kouo ts'ö*; cependant, Sseu-ma Ts'ien le connaissait encore et l'a utilisé directement sans passer par l'intermédiaire du *Tchan kouo ts'ö*; le chapitre bibliographique du *Ts'ien-han chou* mentionne un *Sou-tseu* en trente et une sections qui était probablement le texte original du roman de Sou Ts'in <sup>(1)</sup>.

Ce roman n'avait-il absolument aucun fondement historique? Il n'y a jamais eu de confédération durable des six états orientaux contre le Ts'in; mais il est arrivé que certains d'entre eux se coalisèrent momentanément contre cet état dangereux. En 319 ou 318, le roi Houei de Tch'ou réussit à réunir le Ts'i, le Wei, le Han, le Tchao et le Yen, et les six principautés firent une campagne, d'ailleurs désastreuse, avec l'aide des Hiong-nou; autant qu'on peut voir, le plan était de combiner une attaque des états orientaux contre la passe de Han-kou, avec une autre du Tch'ou dans le midi, et une troisième des Huns par le Nord; mais les armées alliées, dont l'attaque par la passe de Han-kou était le principal mouvement, furent complètement battues à Sieou-yu, et le général du Han, Cheou Chen-tcha 鵠申差, fut fait prisonnier. Le *Tchan kouo ts'ö* paraît mettre cette expédition à une autre date : dans son chapitre sur le Han <sup>(2)</sup>, il place la ligue présidée par le Tch'ou au temps du roi Hi 釐 de Han (295-273), et dans son

<sup>(1)</sup> *Ts'ien-han chou*, k. 30, 16 a. Le *Sou-tseu* est classé sous la rubrique : « (Auteurs sur les ligues) *tsong* et *heng* », ce qui rend l'hypothèse tout à fait vraisemblable, en nous indiquant que le sujet général de l'ouvrage était le même que le sujet

du roman dont le *Che ki* et le *Tchan kouo ts'ö* nous ont conservé des fragments.

<sup>(2)</sup> *Tchan kouo ts'ö*, k. 8, 32 b. Le paragraphe précédent raconte l'avènement de ce prince (31 b); la suite chronologique est donc sûre dans ce cas.

chapitre sur Tchao <sup>(1)</sup>, il la rapporte à l'époque de la conquête du Song par le Ts'i (286), mais c'est que le ou les écrivains dont l'auteur de cet ouvrage a compilé les exercices de rhétorique a confondu l'expédition de 318, présidée par le Tch'ou, avec une autre plus heureuse organisée par un général du Ts'i, T'ien Wen 田文 en 298 pour secourir le Tch'ou envahi par le Ts'in, à laquelle prirent part, outre l'armée du Ts'i, celles du Wei, du Tchao, du Han, du Song et du Tchong-chan, et qu'il a donné au tout une date fausse : nous avons vu que ces auteurs, certains d'entre eux au moins, s'inquiétaient peu des anachronismes.

Cette expédition de 318 est rapprochée par Sseu-ma Ts'ien, en un seul passage, du nom de Sou Ts'in : « La deuxième année du roi Houei de Tch'ou (318), Sou Ts'in réunit en une ligue du Nord au Sud les soldats des six royaumes situés à l'Est des montagnes; le roi Houei de Tch'ou fut le chef de la ligue <sup>(2)</sup>. » Au contraire le *Tchan kouo ts'ö* attribue la formation de la ligue (qu'il place à l'époque de l'expédition du Ts'i contre le Song, c'est-à-dire en 286) à Li Touei 李兌, qui en effet était premier ministre de Tchao depuis la fin du III<sup>e</sup> siècle <sup>(3)</sup>. La mention de Sou Ts'in est curieuse parce qu'elle est absolument contraire à toutes les données du roman que Sseu-ma Ts'ien lui-même a résumé dans sa biographie et qui fait mourir le héros vers 321; s'il était possible de savoir d'où Sseu-ma Ts'ien l'a tirée, et s'il était certain qu'il n'y a pas là simplement une interpolation malheureuse (on sait combien de remaniements a subis le texte du *Che ki* avant de nous parvenir), nous aurions peut-être là le fait historique servant de fond à tout ce roman. Il y eut en effet à cette époque une alliance du Ts'i et du Tch'ou contre le Ts'in qui dura de façon à peu près suivie une douzaine d'années environ, de 318 à 305 jusqu'au moment où le Tch'ou, trop affaibli pour garder la direction de l'alliance

<sup>(1)</sup> *Tchan kouo ts'ö*, k. 6, 34 a. — <sup>(2)</sup> *Che ki*, k. 40, CHAVANNES, t. IV. 388. —

<sup>(3)</sup> *Tchan kouo ts'ö*, k. 6, 34 b.

et inquiet de l'influence prise par le Ts'i, s'en détacha pour s'unir au Ts'in; et pendant toute cette période les états du Nord et du centre, les «trois Tsin» c'est-à-dire le Wei, le Tchao et le Han, ainsi que le Song et le Yen passaient suivant les temps de l'alliance du Ts'in à celle du Ts'i.

Si le nom de Sou Ts'in n'a peut-être pas été inventé, tout le reste du roman, biographie personnelle, ambassades, discours, sextuple ministère, aventures galantes, et surtout influence de la principauté de Tchao, n'est qu'un tissu d'anachronismes et de faits contraires à la réalité historique. Ce n'est pas là d'ailleurs un cas isolé. Le roman politique et philosophique a été une forme littéraire à la mode à la fin des Tcheou; pour en citer quelques exemples, la biographie de Tchang Yi est remplie de détails romanesques; celle du général Wou K'i 吳起 ne l'est guère moins et les anachronismes y abondent<sup>(1)</sup>; Yo Yi 樂毅, le général du Yen, qui conquiert le royaume de Ts'i en 284, n'était peut-être pas le héros d'un roman complet, mais on lui attribuait une lettre éloquente au roi de Yen<sup>(2)</sup>; Sou Ts'in lui-même avait eu tant de succès qu'on lui avait donné des frères, Sou Tai 蘇代, Sou Li 蘇厲, sur qui on avait composé un roman analogue à celui de l'aîné<sup>(3)</sup>. Des person-

<sup>(1)</sup> *Che ki*, k. 64, 3 a-b, le montre obligé par une intrigue de cour de s'enfuir du Wei, peu après l'avènement du prince Wou (386-371), et se réfugiant au Tch'ou où le roi Tao le reçoit bien et le nomme ministre, finalement massacré sur le cadavre de celui-ci en 381. Or trois ans plus tard (378), il était à la tête d'une armée du Wei et remportait une victoire sur le Ts'i (*Che ki*, k. 44, CHAVANNES, V, 148-149).

<sup>(2)</sup> *Che ki*, k. 80, 2 a-3 a; *Tchan kouo ts'ô*, k. 9, 34 b.

<sup>(3)</sup> Les aventures des frères de Sou Ts'in ne faisaient pas partie du roman

primitif, mais ce sont des suites composées ultérieurement par un ou plusieurs autres écrivains. Il serait facile de le démontrer, mais cela m'entraînerait trop loin; je n'en donnerai qu'une seule preuve: l'auteur du roman de Sou Tai mettait son héros en rapports avec le prince de Fong-yang (*Tchan kouo ts'ô*, k. 9, 24 a), au temps du roi Tchao de Yen (311-279), c'est-à-dire vingt ans au moins après l'époque où l'auteur du roman de Sou Ts'in avait placé la mort de ce personnage; or c'est, on se le rappelle, cette mort qui ouvre la carrière de Sou Ts'in, et d'autre part, celle de Sou Tai et

nages plus anciens eux aussi furent victimes de cette mode : les deux grands ministres du Ts'i aux <sup>vii</sup><sup>e</sup> et <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècles, Kouan Yi-wou et Yen Ying devinrent chacun le héros d'un roman particulier, le *Kouan tseu*, et le *Yen tseu tch'ouen ts'ieou* <sup>(1)</sup>. Toute l'histoire de cette période, telle que les écrivains chinois l'ont écrite, est à reviser et à soumettre à une critique minutieuse et sévère.

de Sou Li ne commençait qu'après la mort de leur frère aîné. Cette résurrection du prince de Fong-yang me paraît trahir la main du continuateur maladroit.

<sup>(1)</sup> Le *Kouan tseu* actuel est un faux de l'époque des Six Dynasties, et le *Yen tseu tch'ouen ts'ieou* actuel, une reconstitution du temps des Song.



# QUELQUES DOCUMENTS INÉDITS CONCERNANT PIERRE POIVRE<sup>(1)</sup>,

PAR

CHARLES B. MAYBON.

---

Pierre Poivre est une des figures les plus attachantes que l'on rencontre dans l'histoire des relations entre Européens et Annamites. Parmi les navigateurs et les commerçants européens qui abordèrent aux rivages d'Annam avant l'intervention française, il est sans contredit le plus remarquable à bien des titres, et sa vie et son caractère mériteraient d'être mieux connus.

On a cependant beaucoup écrit sur son compte et de nombreux documents relatifs à ses voyages ont été publiés. Mais il ne faut pas accueillir sans précaution les assertions de ses biographes dont le parti-pris louangeur obscurcit le sens critique<sup>(2)</sup>. Quant à ses rap-

<sup>(1)</sup> Nous lui conservons le nom sous lequel il est généralement connu. La plupart des documents mis en œuvre dans cette étude, datant de 1741 à 1750, portent *Le Poivre*, mais les pièces officielles le désignent sous le nom de Poivre. On s'est fait ici une règle, en citant un document, de reproduire le nom tel qu'il s'y trouve.

<sup>(2)</sup> Dupont de Nemours, qui épousa en 1795 la veuve de Poivre, a fait paraître, l'année même de la mort du voya-

geur-philosophe (1786), une notice qui fut utilisée dans la suite — sans grand contrôle, sinon quelquefois sans fantaisie — par tous les autres biographes : *Notice sur la vie de M. Poivre, chevalier de l'Ordre du Roi, ancien intendant des îles de France et Bourbon*. . . Philadelphie et se trouve à Paris chez Moutier. . . MDCCCLXXXVI, in-8°.

Cette notice fut réimprimée en tête de la 3<sup>e</sup> édition des *Voyages d'un philosophe*, Paris, an II.

ports et mémoires publiés, soit avant sa mort et sans son aveu <sup>(1)</sup>, soit récemment par M. H. Cordier <sup>(2)</sup>, s'ils nous renseignent sur son activité, ses qualités d'initiative et de décision, ils n'apportent que peu d'information sur son existence.

Indépendamment de ses propres écrits, d'autres pièces mises au jour par M. H. Cordier <sup>(3)</sup> ou par le P. Ad. Launay <sup>(4)</sup> ont projeté quelques clartés nouvelles sur le personnage, mais il n'en reste pas moins qu'une histoire de sa vie, de ses voyages, de son administration des îles de France et Bourbon est encore à faire.

Le but de cette étude est d'y contribuer par la publication de documents inédits qui, tout en précisant certains points de son existence, ajoutent quelques linéaments à son portrait moral. Ces documents sont extraits des archives de la Société des Missions

<sup>(1)</sup> *Voyages d'un philosophe* (1868), dont le contenu a été tiré de ses mémoires à l'Académie de Lyon (voir p. xli de l'ouvrage). Ces «voyages» eurent un grand succès, plusieurs éditions en furent publiées et ils furent traduits en plusieurs langues; pour les titres, voir *Bibliotheca indosinica*, col. 2494-2496.

<sup>(2)</sup> Des archives coloniales, dans *Revue d'Extrême-Orient* : a. *Mémoire sur la Cochinchine, 1744* (Corr. gén. de la Cochinchine, cote C<sup>1</sup> 1, fol. 18 et fol. 82, double; *Rev. Extr.-Or.*, II, p. 324-337); ce mémoire est suivi (C<sup>1</sup> 1, fol. 45; *Rev. Extr.-Or.*, p. 340) de réflexions de Poivre lui-même; b. *Journal d'un voyage à la Cochinchine, depuis le 29 août 1749, date de notre arrivée jusqu'au 11 février 1750* (registre C<sup>1</sup> 2, fol. 43-158; *Rev. Extr.-Or.*, III, p. 364-510); c. *Description de la Cochinchine, Voyage du vaisseau de la Compagnie, le Machault, à la Cochinchine en 1749 et 1750* (C<sup>1</sup> 2, fol. 161-

215, *Rev. Extr.-Or.*, III, p. 81-121). Comme on le voit, l'ordre des documents b et c a été interverti par M. Cordier qui donne à sa publication le titre général : *Voyage de Pierre Poivre en Cochinchine*.

Des archives du Muséum d'histoire naturelle, dans la *Revue de l'histoire des colonies françaises* (1898, p. 5-88) sous le titre : *Voyages de P. Poivre de 1748 jusqu'à 1757*; et enfin de la Bibliothèque de l'Institut, dans le *T'oung Pao* (1914, p. 307-338), une série de lettres.

<sup>(3)</sup> *Mémoires divers sur la Cochinchine* (1686-1748) dans la *Rev. Extr.-Or.*, II, p. 305-388, pièces extraites du registre C<sup>1</sup> 1 de la Correspondance générale de la Cochinchine.

<sup>(4)</sup> Ad. LAUNAY, de la Société des Missions Étrangères, *Histoire de la Mission de la Cochinchine, 1658-1823, Documents historiques*, t. II, 1728-1771, Paris, Téqui, 1924.

Étrangères<sup>(1)</sup> et des archives du Ministère des Colonies<sup>(2)</sup>; ils se réfèrent au point suivant :

Comment Poivre a-t-il débuté dans sa carrière extrême-orientale; en particulier, quelles ont été ses relations avec les Missions Étrangères et de quelle manière est-il sorti de cette Société?

Poivre est venu très jeune en Extrême-Orient; il avait vingt ans depuis peu lorsqu'il entreprit son premier voyage.

Il quitta la France sous les auspices de la Société des Missions Étrangères. M. de Montigny, directeur du Séminaire en 1711 et procureur à Rome de 1720<sup>(3)</sup> à 1744, écrivait le 9 décembre 1760, parlant de lui : « Nous le destinons au Tonkin. Il n'est pas encore prêtre, mais c'est un jeune homme de grande espérance<sup>(4)</sup>. » Et M<sup>re</sup> Lefebvre<sup>(5)</sup>, évêque de Noélène, vicaire apostolique de Cochinchine en 1741, écrivait en 1750 : « M. Le Poivre s'était disposé dès sa jeunesse à l'état ecclésiastique; il se présenta aux Messieurs des Missions Étrangères pour être envoyé dans la Mission des Indes. On condescendit à ses désirs quoiqu'il fût encore très jeune; on se persuada que, dans cet âge tendre, il lui serait plus aisé de faire de grands progrès dans l'étude des langues, en attendant qu'il pût travailler à se mettre en état de recevoir les Saints Ordres<sup>(6)</sup>. »

<sup>(1)</sup> Où le P. Ad. Launay a bien voulu me donner accès une fois de plus avec la plus entière obligeance; je suis heureux de lui en marquer ici toute ma gratitude. J'ai consulté sur ses indications les volumes 743 et 800.

<sup>(2)</sup> Colonies, Extrême-Orient, Correspondance générale de la Cochinchine, 1686 à 1748 et 1748 à 1750, cotes C<sup>1</sup> 1 et C<sup>1</sup> 2.

<sup>(3)</sup> Ad. LAUNAY, *Mémorial de la Société des Missions Étrangères*, 1<sup>re</sup> partie, p. 22-23; 2<sup>e</sup> partie, p. 457-458.

<sup>(4)</sup> Ad. LAUNAY, *Mém. Soc. Miss. Étr.*, 2<sup>e</sup> partie, p. 423.

<sup>(5)</sup> Armand-François Lefebvre, né le 21 décembre 1709 à Calais, parti de Lorient le 11 novembre 1737; provicaire en 1739, vicaire apostolique de Cochinchine le 6 octobre 1741, mort au Cambodge le 27 mars 1760 (*Mémorial*, 1<sup>re</sup> partie, p. 28-29, et 2<sup>e</sup> partie, p. 377-378).

<sup>(6)</sup> *Relation de la persécution de Cochinchine de 1750*, in LAUNAY, *Mission de Cochinchine*, II, p. 211.

Poivre s'embarqua en 1740 sur le même navire qui portait M. J.-B. Maigrot, son aîné de quinze ans, auprès de qui il devait vivre à la Procure de Macao pendant une année<sup>(1)</sup> en attendant d'être envoyé dans une Mission. Sur cette période de sa vie, on peut lire aux archives du Séminaire une vingtaine de lettres assez curieuses; elles sont signées de M. Favre, prêtre suisse qui s'était fixé à Canton en revenant de Cochinchine<sup>(2)</sup>, et adressées, entre le mois d'août 1741 et le mois de janvier 1742, aux Missions Étrangères à Macao; plusieurs d'entre elles font allusion à Poivre. En voici quelques extraits :

Du 9 septembre. « . . . je ne souhaite rien davantage, sinon que vous jouissiez, vous et mon cher Le Poivre, d'une bonne santé »<sup>(3)</sup>.

Du 2 novembre. « J'attends de pied ferme mon bon ami M. Le Poivre; il est ici [à Canton] depuis plus d'un mois dans l'imagination de ceux qui l'aiment. » Et dans la même lettre, parlant des « malheurs » du Tonkin, guerre, peste, famine, il ajoute : « Comment pourrons-nous nous résoudre à y laisser aller M. Le Poivre<sup>(4)</sup> ? »

On voit que M. Favre avait éprouvé quelque attachement pour

<sup>(1)</sup> *Mémorial*, 2<sup>e</sup> partie, p. 423. Jean-Baptiste Maigrot, né en 1704 dans le diocèse de Langres, parti en 1740 pour la procure de Macao, procureur, provincial pour le Yunnan, le Kouei-tcheou et le Sseu-tch'ouan le 1<sup>er</sup> décembre 1747, mort le 20 octobre 1752 à Macao (*Mémorial*, 1<sup>re</sup> partie, p. 30-31).

<sup>(2)</sup> Il avait accompagné en Cochinchine M<sup>sr</sup> de la Baume, envoyé par Clément XII en qualité de visiteur apostolique pour ramener la paix dans la mission, fort troublée à cette époque par des querelles entre missionnaires de diverses congrégations et de diverses nationalités (voir *Histoire moderne du pays d'Annam*,

p. 134-138). M. Favre a laissé un récit fort coloré de sa mission : *Lettres édifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de la Baume, évêque d'Halicarnasse, à la Cochinchine; en l'année 1740, où l'on voit les voyages et les travaux de ce zélé prélat, la conduite des missionnaires jésuites et de quelques autres. . .*, par M. Favre, prêtre suisse, protonotaire apostolique et provisiteur de la même visite. Barzotti, Venise, 1746, in-8°. Une autre édition, en 2 volumes, a paru en 1753, à Avignon.

<sup>(3)</sup> *Arch. des Miss. Étrang.*, vol. 800, p. 519-520.

<sup>(4)</sup> *Ibid.*, p. 539-541, à M. Maigrot.

le jeune Poivre; il ne semble pas qu'il ait toujours été payé de retour.

«Suis-je content de M. Le Poivre?» écrit-il le 15 décembre 1741 à un correspondant (M. Maigrot, très probablement) qui lui avait posé cette question. «Qu'en pensez-vous? ce jeune homme s'est brouillé avec moi sans vouloir m'embrasser avant que de s'enfuir, il sait d'autre part que M. de la Barre<sup>(1)</sup> n'est pas content, qu'il souhaiterait avoir l'occasion de lui faire plaisir s'il le méritait un peu mieux qu'il n'a fait. Je vous parle en secret, je suis bien fâché de cela, pour moi je suis facile à raccommo-der, il ne me dégoûte pas d'une faute, mais les gens du monde se scandalisent facilement et reviennent plus difficilement que nous. Ce n'est pas le tout d'avoir de l'esprit, il faut savoir l'employer pour se conduire. J'aime M. Le Poivre comme mes yeux et, saurait-il ceci, sa religion de même que sa raison ne devraient pas trouver mauvais de dire une vérité<sup>(2)</sup>.»

Que s'était-il passé? Bien malaisé de le savoir précisément; mais il apparaît que Poivre s'était rendu coupable d'un acte qui aurait blessé le chef-marchand français, cependant bien disposé à son égard, et que, las des remontrances affectueuses de M. Favre, il était parti sans le revoir. Cependant notre apprenti-missionnaire devait avoir révélé des qualités sérieuses car, dans une autre lettre<sup>(3)</sup>, M. Favre parlant de M. de la Barre («il sera tôt ou tard déclaré directeur de la Compagnie et à même de nous rendre d'importants services»), ajoute : «M. Le Poivre est son mignon, malgré tout ce que j'ai pu dire auparavant», — c'est-à-dire sans

<sup>(1)</sup> Chef, semble-t-il, de la factorerie française de Canton à cette époque.

<sup>(2)</sup> *Arch. Miss. Étrang.*, vol. 800, p. 551-555.

<sup>(3)</sup> *Ibid.*, p. 531-534; lettre incomplète, et qui ne semble pas avoir été mise à sa place dans le registre, la dernière page (qui porte ordinairement la

date) manque et c'est ce qui expliquerait l'erreur faite au moment du classement. Cette lettre doit être du début de l'année 1742, postérieure dans tous les cas à la précédente citée du 15 décembre car elle l'est visiblement à une autre date du 3 janvier 1742 (*ibid.*, p. 605-606).

doute : malgré ce qui s'est passé auparavant et dont je vous ai parlé. Peut-on émettre l'hypothèse que Poivre avait déjà conçu des projets de commerce et qu'il avait fait des ouvertures au représentant de la Compagnie des Indes à Canton? Ce qui paraît certain, c'est que celui-ci n'avait pas tenu rigueur à Poivre de sa conduite antérieure.

La même lettre indique que Poivre ne pourrait partir « qu'après la nouvelle année chinoise »<sup>(1)</sup>; « j'ai parlé et donné parole, dit M. Favre, à mon capitaine qui le mènera à Fai-fo ».

Et le 11 janvier 1742, il écrivait : « J'ai laissé à Canton, à M. Baptiste (un marchand d'Alep chez qui le prêtre suisse demeura pendant son séjour à Canton<sup>(2)</sup>), mon hôte, un mémoire pour M. Le Poivre, au sujet de la mission de la Cochinchine »; il revenait plus loin sur la même question avec des détails qui méritent d'être reproduits car ils nous renseignent sur l'opinion que Poivre avait inspirée à certains dès cette époque : « Quant à M. Le Poivre, mon cher ami qu'on a tant aimé sur le *Mars*, et qui, l'on croit, ne fera pas un long séjour dans les Indes, je n'ai rien, ce me semble, oublié dans les mémoires que je lui ai écrits de ce qui pourrait lui être utile; je pense tout le contraire de ceux qui le croient plus amateur du monde que de la mission et j'espère que le Bon Dieu qui l'a tiré des plaisirs de l'Europe lui fera goûter dans la vie les doux charmes de la grâce de Jésus-Christ, surtout et dès aussitôt qu'il combattra sous les étendards de son aimable croix au pays de la Zone torride<sup>(3)</sup>. »

Poivre quitta donc Canton pour Fai-fo après le commencement de la nouvelle année chinoise, soit dans le courant du mois de février 1742. Il ne résida pas longtemps en Cochinchine : plus de dix-huit mois, selon ce qu'il dit lui-même<sup>(4)</sup>, quatorze ou quinze

<sup>(1)</sup> L'année chinoise courante finit le 4 février 1742.

<sup>(2)</sup> Cf. lettre du 24 août 1741, à M. Connain, procureur général des Mis-

sions Étrangères à Macao, *ibid.*, p. 500-502.

<sup>(3)</sup> *Ibid.*, p. 607-610.

<sup>(4)</sup> « Le séjour que j'ai fait dans ce

mois seulement si l'on préfère s'en tenir à ce qu'écrit son supérieur dans le document déjà cité<sup>(1)</sup>. Mais qu'importe la durée exacte de son séjour ? ce qu'il faut savoir, c'est qu'il ne quitta pas la mission de son plein gré : il en fut chassé. S'il n'y a pas d'inconvénients à le dévoiler maintenant, il s'en trouverait peut-être à publier les causes de cette mesure de rigueur : ainsi l'a pensé le P. Launay et nous nous conformerons à sa manière de voir<sup>(2)</sup>.

Vers le milieu de l'année 1743, voilà donc Poivre tout à fait libre. Que devient-il alors ?

Prolongea-t-il quelque temps son séjour en Cochinchine ? Il y a des raisons de croire qu'il retourna sans grand délai en Chine ; M<sup>sr</sup> Lefebvre signale<sup>(3)</sup> qu'à Canton il se mit en rapports avec Friell, ce neveu par alliance de Dupleix qui avait tenté d'ouvrir le commerce avec la Cochinchine<sup>(4)</sup>. D'ailleurs s'il s'était déterminé à rester en Cochinchine, n'eût-ce pas été pour se renseigner sur les conditions du commerce dans le pays et n'aurait-il pas voyagé à travers les provinces ? Or M<sup>sr</sup> Lefebvre, sept ans plus tard, dit fort

royaume pendant plus de dix-huit mois durant, pendant lesquels j'ai eu tout le temps de le connaître. . . » dans les Réflexions qu'il ajoute à son mémoire de 1744, in *Arch. Col.*, C<sup>1</sup> 1, fol. 45, et *Rev. Extr.-Or.*, II, p. 340.

<sup>(1)</sup> « Il fut envoyé en Cochinchine, où il ne demeura pas longtemps, car après quatorze ou quinze mois, il en sortit pour retourner en Europe » (*Relation de la persécution de 1750*, *ibid.*, p. 211).

<sup>(2)</sup> Car sa réserve doit guider ici notre propre conduite. On ignorait que Poivre eût été chassé de la Mission de Cochinchine : il l'a publié, mais en taisant les motifs de ce fait nul doute qu'il ait ses raisons, fort valables. Il se contente d'indiquer que « le récit complet de cette affaire » se trouve aux archives des Mis-

sions Étrangères, vol. 741, p. 567, et vol. 800, p. 735 (*Mission de Cochinchine*, II, p. 211, n. 2).

<sup>(3)</sup> *Relation de la persécution. . .*, *ibid.*, p. 211.

<sup>(4)</sup> Sur Friell, *ibid.*, p. 208 et suiv. J'ai donné quelques renseignements sur ce personnage et son rôle à cette époque dans *Histoire moderne du pays d'Annam*, p. 154, 155, 159. On trouve dans une lettre de Poivre citée plus loin, écrite de Canton le 24 décembre 1744 à M. Mai-grot, cette phrase à noter : « M. Friell vous remercie de la lettre gracieuse que vous lui avez écrite, il est accablé d'affaires et ne manquera point à vous répondre dès qu'il aura un moment à lui ». *Archives des Missions Étrangères*, vol. 800, p. 654.

nettement que du commerce de la Cochinchine, Poivre « ne pouvait avoir tout au plus qu'une très superficielle connaissance, ayant toujours demeuré très sédentaire »; que « d'ailleurs, il n'était point dans le lieu où se fait le commerce » (Fai-fo) et qu'enfin « il ignorait la langue du pays, ne s'étant pas donné la peine de l'apprendre »<sup>(1)</sup>.

Si ce témoignage important est à retenir, et tout semble nous y autoriser, il faudrait conclure que le mémoire daté de 1744 envoyé par Poivre à la Compagnie des Indes n'est pas son œuvre, tout au moins pour ce qui a trait au commerce. Ce serait au cours de ses « fréquentes conversations »<sup>(2)</sup> avec Friell à Canton qu'il aurait appris ce qu'il savait. Friell avait en effet mieux qu'une connaissance théorique de la question; il ne s'en était pas tenu, comme il le fait remarquer dans une lettre à Godeheu, à cette époque directeur de la Compagnie des Indes à Lorient<sup>(3)</sup>, à *penser au commerce* de la Cochinchine, mais *il avait osé armer* pour ce pays. « Pendant mon séjour à Canton, écrit-il, j'y ai fait plusieurs envois sur des sommes chinoises auxquelles en partie je dois ma petite fortune. Et par le moyen d'un jésuite allemand, mathématicien fort aimé du roi<sup>(4)</sup>, je me suis procuré une chappe. J'y ai été sur un vaisseau de Macao; j'ai été parfaitement reçu et j'aurais beaucoup gagné si j'avais eu des interprètes ou des courtiers habiles. J'ai été forcé d'apprendre la langue moi-même et le roi m'a donné deux jeunes gens pour [leur] apprendre le portugais<sup>(5)</sup>. »

Poivre sut tirer parti des renseignements d'ordre pratique que lui fournit Friell et, dès cette année 1744, rédigea son mémoire pour l'ouverture du commerce en Cochinchine. Une fois rentré en France, il eut même la chance d'évincer son informateur qui avait

<sup>(1)</sup> LEFEBVRE, *ibid.*, p. 212.

<sup>(2)</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>(3)</sup> *Arch. Col.*, G<sup>1</sup> 1, fol. 54, et *Rev. Extr.-Or.*, p. 335.

<sup>(4)</sup> Le P. Neugebauer, sans doute, voir *Hist. mod. pays d'Annam*, p. 141, n. 2.

<sup>(5)</sup> Ces deux jeunes gens étaient, au dire de M<sup>sr</sup> Lefebvre (*ibid.*, p. 211), l'un, Michel (Luong), ancien élève du Père jésuite Siebert, et l'autre Damas (Hieû), ancien élève d'un Père franciscain espagnol.



de son côté présenté à la Compagnie des Indes un projet d'établissement commercial en Cochinchine et il fut choisi, comme offrant le plus de garanties de réussite, pour diriger la première expédition dans ce pays. Fort habilement, il avait terminé son mémoire<sup>(1)</sup> par ces paroles : « Je sais que la plupart des projets sont pour l'ordinaire enfantés par l'intérêt de celui qui les propose, lequel s'embarrasse peu d'exagérer les avantages et diminuer les dépenses pourvu qu'il soit récompensé et que son profit personnel s'y trouve. Je suis si peu dans ce cas que, content d'avoir rendu le premier service en fournissant les premières connaissances, je laisse la Compagnie maîtresse de son choix pour l'exécution du projet. S'il est quelqu'un plus capable, il est juste et je demande qu'il me soit préféré. Que m'importe par qui le bien soit fait pourvu qu'il se fasse ? Je serai toujours très content si la Compagnie veut bien tirer du projet les avantages que je crois sincèrement qu'elle peut en tirer. »

Dans une sorte de rapport qui paraît être de M. de Montaran, procureur du roi près le Conseil des directeurs de la Compagnie des Indes<sup>(2)</sup>, on trouve la preuve certaine que cette attitude de Poivre avait porté ses fruits; ayant parlé des ouvertures de Friell où se voyait bien « l'intérêt particulier tant par la façon d'ouvrir le commerce que par la remise de l'or à la caisse de la Compagnie aux Indes », le rédacteur remarquait : « M. Poivre finit son mémoire par des démonstrations bien certaines de son désintéressement » et il ajoutait plus loin : « Je pense donc qu'il serait à propos de confier cette affaire à M. Poivre. » Une délibération conforme à cette opinion fut prise le 25 juillet 1748 ; en voici le texte encore inédit :

Cejourd'hui, vingt-cinq Juillet mil sept cent quarante-huit, en l'assemblée

<sup>(1)</sup> Ou plus exactement les « réflexions » qu'il ajouta au mémoire rédigé en Chine, et vraisemblablement pendant qu'il était à Paris.

Voir *Arch. Col.*, C<sup>1</sup> 1, fol. 53, et *Rev. Extr.-Or.*, II, p. 345.

<sup>(2)</sup> *Arch. Col.*, C<sup>1</sup> 1, fol. 73 et 97; *Rev. Extr.-Or.*, II, p. 350.

de Messieurs les Syndics et Directeurs de la Compagnie des Indes, réunis en présence de Messieurs les Commissaires du Roi, il a été dit qu'il a été présenté à la Compagnie plusieurs Mémoires sur l'ouverture d'un commerce en Cochinchine et sur la découverte des épiceries fines pour être transportées aux îles de France et Bourbon, qu'après avoir mûrement réfléchi sur les avantages qui pourraient résulter de ces tentatives et sur les moyens les plus propres pour y réussir : Il a été unanimement délibéré que M. David, gouverneur des îles de France et Bourbon, serait autorisé à armer une frégate à l'île de France sur laquelle il fera charger vingt-cinq à trente mille piastres <sup>(1)</sup> qui seront prises sur les cinquante mille marcs <sup>(2)</sup> destinés au commerce de la Chine, laquelle frégate sera aux ordres de M. Poivre principalement chargé de cette expédition et, à l'égard des arrangements qu'il conviendra de prendre pour l'entière exécution de ces différents projets, Messieurs Colabeau, Duveler et David sont priés de dresser les instructions nécessaires qui seront ensuite rapportées à la présente assemblée pour y être examinées et, étant approuvées, être jointes à cette délibération <sup>(3)</sup>.

Revenons à Canton. Le séjour de Poivre — qu'il employait fort utilement comme on le voit, en vue de ses desseins mercantiles — se prolongeait outre mesure au gré des autorités des Missions Étrangères. Voici, à ce propos, deux lettres inédites : l'une, datée de Tch'eng-t'ou (Sseu-tch'ouan) 18 septembre 1744, empreinte d'une certaine raideur qui se tempère d'indulgence, l'auteur n'étant pas entièrement informé de la conduite de Poivre; l'autre, datée

<sup>(1)</sup> La somme fut effectivement de trente mille piastres; cf. Lettre de Poivre au Comité secret, datée de Pondichéry, 1<sup>er</sup> juillet 1749; cette lettre est signée: *Le Poivre*, *Arch. Col.*, C<sup>1</sup>2, fol. 10.

<sup>(2)</sup> Le marc, poids usité pour les métaux précieux, valait alors environ 345 grammes d'argent.

<sup>(3)</sup> Ont signé : Colabau, Saladin, Verzurch, Gilly, Duvelaer, David, E. Glaesen. Vu : Machault, *Arch. Col.*, C<sup>1</sup>2, fol. 3. Cette pièce marque l'aboutissement des

efforts de Poivre et sa nouvelle orientation. M. Favre, dans un style moins administratif et plus familier, annonce ainsi la métamorphose de son ancien ami en marchand : « L'inconstant M. Poivre est devenu marchand et ami par intérêt, des Pères des Richesses (?); je n'ai rien de bon à vous dire sur son compte. Dieu le bénisse. » (Lettre à M. M. Maigrot, datée d'Echallens, en Suisse, 9 novembre 1748. *Archives des Missions Étrangères*, vol. 800.)

de Hué 3 novembre 1744, qui parle seulement le langage de la sévérité, car elle émane de M<sup>gr</sup> de Noëlène lui-même.

L'une et l'autre sont adressées à M. Maigrot, procureur à Macao. Voici la première :

MONSIEUR ET TRÈS CHER CONFRÈRE,

Je suis fort étonné de n'apprendre ni dans vos lettres ni dans celles de M. de la Court<sup>(1)</sup> aucune raison de la sortie de M. Le Poivre de la Mission de Cochinchine. Ce qui mesurprend encore davantage, c'est ce que ce Monsieur n'ait pas voulu prendre la peine de m'écrire deux mots pour m'en informer. La coutume de notre Séminaire est que quand on quitte sa Mission, on retourne tout d'un coup en France ou que, si on veut passer dans une autre Mission, on en ait la permission tant du Supérieur de celle dont on sort que de celle où l'on veut rentrer. C'est bien ainsi que l'ordonnent les décrets de la Sacrée Congrégation. Puis donc que M. Poivre n'a pas cette permission, il ne convient pas que nous l'admettions dans notre Mission de Chine; il ne se sent pas appelé à l'œuvre trop laborieuse de la Mission; il n'y a là rien d'extraordinaire, les vocations sont différentes. Ne le retenez donc point à Macao, mais dites-lui qu'il ait la bonté de s'en retourner en France. Je suis obligé, Monsieur, de vous donner cet ordre aussi bien qu'audit M. Poivre pour m'acquitter de mon devoir de Supérieur. Qu'il soit persuadé du reste que je ne l'en estime pas moins et que notre Séminaire se fera toujours un plaisir de lui rendre service. Je le salue de tout mon cœur et vous aussi, Monsieur, étant à mon ordinaire

Votre très humble et très obéissant serviteur,

JOACHIM, évêque d'Écrinée,  
vicaire apostolique du Yunnan<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> Jean-Antoine de La Court, né le 1<sup>er</sup> avril 1706 à Vienne (Isère), parti de Lorient au mois d'octobre 1729, ordonné prêtre au Siam le 12 mai 1731, se rendit ensuite en Cochinchine; envoyé à Rome en 1735 pour exposer les difficultés survenues dans la Mission, revint avec M<sup>gr</sup> de la Baume, nommé provicaire, travailla dans la province de Thua-thiên où il mourut le 10 décembre 1746. *Mémorial*, 1<sup>re</sup> partie, p. 26-27; 2<sup>e</sup> partie, p. 346.

<sup>(2)</sup> *Arch. M. E.*, vol. 800, p. 643. Joachim Enjobert de Martiliat, né en 1706 à Clermont-Ferrand, parti le 3 octobre 1727 de Lorient; en 1731 au Sseutche'ouan; le 2 octobre 1734, évêque d'Écrinée, vicaire apostolique du Yunnan où il ne put se rendre; entra en France en 1748, procureur à Rome en 1752, mort à Rome le 24 août 1755. *Mémorial*, 1<sup>re</sup> partie, p. 26-27; 2<sup>e</sup> partie, p. 433-434.

De son côté, M<sup>sr</sup> de Noëlène écrivait :

MONSIEUR ET CHER CONFRÈRE,

J'ai appris avec la dernière surprise que M. Le Poivre était resté à Macao sous différents prétextes pour éluder son renvoi en Europe. Je vous donne avis par la présente que j'ai exclu ce Monsieur de notre petite Congrégation... et en conséquence je vous signifie de lui fournir ce qui lui sera présentement nécessaire pour son retour et, s'il refuse de partir par la première occasion que vous lui fournirez, vous devrez l'abandonner et le faire sortir de notre maison comme un Monsieur qui ne mérite pas les moindres égards... Ayez la bonté de lui signifier de se retirer et comme je me confie dans le Seigneur qu'il aura déjà ouvert les yeux sur de si grands égarements où la vivacité a quelquefois plus de part que la malice, je vous exhorte à prendre tous les moyens pour que son retour se fasse sans bruit.

Si cependant il faisait quelques difficultés, usez de l'autorité que vous donne le poste que vous occupez et de celle que je vous donne par la présente et abandonnez-le <sup>(1)</sup>.

Une lettre de Poivre adressée au même M. Maigrot, de Canton le 14 décembre 1744, contient en quelque manière une réplique à cette lettre de son ancien supérieur. Il ne serait pas équitable de ne point la faire connaître, non qu'il détruise les accusations de M<sup>sr</sup> de Noëlène (il ne les discute même pas), mais parce qu'il se défend sur un ton chaleureux et pressant comme un homme injustement accusé <sup>(2)</sup>.

Au début quelques obscurités et des détails oiseux qu'il paraît inutile de reproduire, mais la partie principale de la lettre révèle un caractère... ou peut-être un habile homme.

... Vous savez aussi bien que moi comment mon passage a été réglé. M. de la Barre m'a dit qu'il vous en avait informé <sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> *Arch. M. É.*, vol. 800, p. 645.

<sup>(2)</sup> Il semble prudent toutefois, dans l'état de nos informations, de réserver notre jugement, et de ne point voir en

M<sup>sr</sup> Lefebvre le « calomniateur » dont parle Poivre.

<sup>(3)</sup> Trois vaisseaux devaient être expédiés au commencement de l'année 1745.

Je vous remercie de vos bonnes nouvelles du Se-tchuen et du Tonquin, mais vous ne me faites pas part de tout ce qui vient du Se-tchuen et qui me regarde<sup>(1)</sup>. Auriez-vous de la peine à m'envoyer ce que vous m'avez procuré? En tout cas, je vous en ai la même obligation...

Vos lettres sont précieuses : elles sont rares. Vous m'auriez fait plaisir de m'écrire un petit mot en envoyant votre domestique chez moi. Je sais que vous avez affaire et que vous ne pouvez pas, par la même occasion, écrire à tout le monde.

Nous voici à la veille des bonnes fêtes. Permettez que je profite de l'occasion pour vous faire les souhaits que vous faites vous-même à tous vos amis.

C'est demain, cher Monsieur, le mystère de la charité infinie de notre Dieu ; oserai-je le célébrer avec quelque ressentiment dans le cœur? non, je ne puis résister à l'exemple d'un Dieu naissant pour des hommes ingrats. Vous me permettrez donc de vous demander à cette occasion, ce qu'à je n'ai point eu le courage de vous demander pendant plus d'un an que nous avons vécu ensemble<sup>(2)</sup>. Ce que je vous demande le voici : oubliez le passé, n'ayez plus contre votre frère ni préjugé ni ressentiment, effacez de votre cœur toute rancune. Je n'ignore rien de tout ce que vous avez contre moi, je ne l'avais pas mérité, mais je l'oublie aujourd'hui. Je vous quitte, je ne suis plus votre confrère, mais je ne cesserai d'être votre ami; un calomniateur a pu vous prévenir contre moi, il n'aurait jamais pu m'indisposer contre vous. Je vous prie, au nom de Jésus naissant, de revenir de vos préventions à mon égard; brûlez jusqu'au moindre morceau de ces lettres iniques enfantées par la discorde et pleines de mensonges. Je prie le Seigneur de pardonner au malheureux qui les a écrites et je lui pardonne de tout mon cœur.

par les soins de l'agent de la Compagnie des Indes à Canton; Poivre fut embarqué sur le *Dauphin*.

<sup>(1)</sup> Allusion peu déguisée, semble-t-il, aux récriminations de M<sup>sr</sup> Martiliat relativement à son séjour trop prolongé en Chine et dont il avait dû avoir connaissance. Noter l'ironie de la phrase suivante.

<sup>(2)</sup> Nous savons que Poivre était resté à Macao, avec M. Maigrot, depuis leur

arrivée commune en Chine jusqu'au début de l'année 1742; il faut conclure de cette phrase, semble-t-il, qu'à son retour de Cochinchine, vers le milieu de l'année 1743, il trouva encore refuge à la procure des Missions Étrangères et qu'il habita Macao jusque vers le milieu de 1744; il se serait ensuite rendu à Canton où il se serait fixé jusqu'à son départ pour l'Europe, au début de l'année 1745.

Je souhaite à M. de Verthamon et à M. Benoist<sup>(1)</sup> les bonnes fêtes, je me recommande aux prières de l'un et de l'autre ainsi qu'aux vôtres<sup>(2)</sup>.

Quelle qu'ait pu être l'impression de M. Maigrot en lisant cette lettre, il n'en obéit pas moins aux injonctions de M<sup>sr</sup> de Noëlène; il fit partir Poivre<sup>(3)</sup> qui prit passage sur un des vaisseaux de la Compagnie des Indes quittant Canton au commencement de l'année 1745.

Mais ces vaisseaux furent attaqués et capturés dans le détroit de Banka par le commodore Curtis Barnett. Au cours de l'action, qui fut assez rude, Poivre, dit M. Maigrot<sup>(4)</sup>, eut « le bras droit fracassé d'un boulet de canon »; quelque temps après, on le lui coupa « au-dessus du coude ».

Cette mutilation lui interdisait la prêtrise et l'on a accoutumé de dire que telle aurait été la cause qui lui fit abandonner ses premiers projets et l'empêcha d'entrer définitivement dans la Société des Missions Étrangères. Dès 1748, l'auteur du rapport que nous avons attribué à M. de Montaran, documenté sans doute par l'intéressé, disait : Poivre « avait passé en Cochinchine par zèle pour la propagation de la foi; il revenait en France dans l'intention de se faire prêtre et de retourner ensuite dans les Missions lorsqu'il perdit le bras droit lors de la prise de nos vaisseaux en Chine dans le détroit de la Sonde »<sup>(5)</sup>.

Ses biographes adoptent aussi cette version<sup>(6)</sup> et il est probable

<sup>(1)</sup> Jean-Hyacinthe de Verthamon, né le 22 mars 1700 à Limoges, parti de Lorient en 1742, provicaire au Sseu-tchouan en 1747, procureur à Rome de 1748 à 1752, quitta la Société en 1752 et passa l'année 1753 au séminaire en qualité de pensionnaire (*Mémorial*, 1<sup>re</sup> partie, p. 30-31; 2<sup>e</sup> partie, p. 625). M. Benoist ne devait pas appartenir à la Société, je n'ai pas trouvé trace de son nom.

<sup>(2)</sup> *Arch. M. É.*, vol. 800, p. 654-656.

<sup>(3)</sup> « ... M. Poivre, que je renvoyais en France par ordre de M<sup>sr</sup> de Noëlène, qui l'avait chassé de sa mission pour bien des raisons... » Lettre de M. Maigrot aux Directeurs du Séminaire des Missions Étrangères, en date du 15 novembre 1745 (in *Mission de la Cochinchine*, II, p. 211, n. 2).

<sup>(4)</sup> Lettre déjà citée, *ibid.*, p. 212.

<sup>(5)</sup> Ci-dessus, p. 151, n. 2.

<sup>(6)</sup> L'un d'eux écrit : « En perdant un

qu'il la publiait lui-même, comme le donne à supposer cette phrase du mémoire du Museum <sup>(1)</sup> : « L'accident que je venais d'essuyer me fut un signe non suspect que la Providence ne me destinait pas à l'état que j'avais d'abord embrassé. »

Ce qui peut n'être pas inexact, mais ce qui, sûrement, n'est pas la vérité tout entière, nous le savons maintenant.

bras, Poivre était obligé de renoncer à la vie de missionnaire et de songer à prendre une autre carrière. » CASTONNET-DESFOSSÉS, *Pierre Poivre, sa vie et ses voyages*, in *Bulletin de la Société de*

*Géographie de Lyon*, 1889, p. 305-359.

<sup>(1)</sup> Mémoire publié par M. H. CORDIER, *Voyages de P. Poivre de 1748 jusqu'à 1757*, in *Revue de l'histoire des Colonies françaises*, 1918, 1<sup>er</sup> trim., p. 10.

# SUR QUELQUES PRINCIPES D'ARCHITECTURE CAMBODGIENNE,

PAR

JEAN DE MECQUENEM.

---

L'architecture classique cambodgienne offre des caractéristiques si fortes, si nouvelles pour tout esprit non préparé, que les particularités propres à chacune de ses manifestations n'apparaissent plus; il en résulte après l'étonnement admiratif des débuts, une impression de monotonie et de répétition.

Je voudrais dans cette étude faire ressortir ces particularités; ainsi éviterai-je, peut-être, des déboires à ceux qu'intéressent cet art.

Cette unité, si grande qu'elle ne semble de prime abord qu'uniformité, est due en grande partie à ce que seule l'architecture monumentale nous reste, et à ce que tous ces monuments ont une inspiration, si ce n'est une destination religieuse.

En effet, l'habitation proprement dite, même royale, construite en matériaux moins durables, ne nous est connue que par les bas-reliefs <sup>(1)</sup>, les descriptions, les fragments trouvés et indirectement par les constructions similaires actuelles.

Il en est de même des boutiques des commerçants et des ateliers d'artisans.

<sup>(1)</sup> Voir PARMENTIER, *B. É. F. E.-O.*, t. XIV, vi, p. 1.



Du fait de son inspiration religieuse cette architecture est souvent symbolique. Cependant quelques principes observés sont d'ordre général : celui qui domine, c'est la symétrie, observée d'ailleurs dans toutes les architectures, sans doute parce que la nature en donne l'application constante pour toutes les créations libres et en particulier dans la forme humaine. Mais l'architecture cambodgienne n'en tient pas seulement compte dans une unité de composition, ce qui comme je viens de le dire serait naturel, mais encore dans des groupements<sup>(1)</sup>. La conception de la symétrie est liée à celle de l'axe de composition, ligne que tous les arts dans leur perfection ont tenu à marquer et à rappeler par des moyens appropriés.

L'architecture cambodgienne a donc rapidement reconnu et souligné l'importance de l'axe de composition et elle a donné des relations d'axe à des monuments ayant des relations réelles ou fictives. Il résulte que, dans un ensemble, les grandes lignes de composition sont des parallèles ou des perpendiculaires, d'autant plus que la préoccupation de l'orientation, constante chez les Cambodgiens<sup>(2)</sup> donne de l'extension à ce parallélisme jusqu'à des ensembles n'ayant pas de relation. L'orientation de prédilection est l'Est<sup>(3)</sup>. Cependant Ankor Vat<sup>(4)</sup> est orienté à l'Ouest, tandis que le Bayon l'est à l'Est. Donc pour des raisons de relation avec un monument voisin ou à cause de l'emplacement le monument peut être tourné vers l'un quelconque des points cardinaux. Il n'en est pas moins vrai que les axes des uns et des autres sont parallèles ou

<sup>(1)</sup> C'est un principe de symétrie qui entraîne un nombre impair d'éléments dans ces groupements. Voir L. DE LAJONQUIÈRE, *Inventaire des Monuments du Cambodge*. Introduction, p. xxiii, et pour les groupements de six, ce sont trois sanctuaires et derrière trois autres (énergies féminines), également impairs par conséquent.

<sup>(2)</sup> La question de politesse chez les Cambodgiens se rencontrant est : « Où vas-tu ? » leur réponse est la désignation de l'un des quatre points cardinaux.

<sup>(3)</sup> Voir pour l'orientation L. DE LAJONQUIÈRE, *ibid.*, p. xiv.

<sup>(4)</sup> Voir FINOT : *Sur quelques traditions indochinoises*. (*Bull. de la Comm. arch. de l'Indochine*, 1911).

perpendiculaires; de ce fait (et à cause de la rareté des compositions circulaires), résulte la grande tenue générale de ces compositions et un grand effet architectural incontestable.

L'application d'un autre principe vient augmenter encore cet aspect monumental. C'est celui d'élever le niveau des sols<sup>(1)</sup> suivant la hiérarchie de ceux qui doivent y fréquenter<sup>(2)</sup>, règle observée nous dit Tcheou Ta-Kouan pour les habitations mêmes; de là une des caractéristiques les plus originales de l'architecture cambodgienne, les sols s'élevant, les voûtes devaient en exagérer les ressauts<sup>(3)</sup>, les surfaces horizontales s'agrandissant forcément en proportion à chaque degré. De là, cet effet unique d'architecture grandissante des ailes vers l'axe, par ressauts successifs et de l'axe vers le centre, venant accentuer les grandes lignes de composition et dérégulant toutes les lignes architecturales jusqu'à ce que l'œil parvienne au repos des assises enfin régnautes au pied du sanctuaire.

Le sanctuaire, de ce fait, devait forcément être le point le plus élevé, mais aussi, par symbolisme, M. Finot<sup>(4)</sup> fait voir que tout mont était considéré comme saint et par conséquent était honoré par la construction de sanctuaires. Il n'était pas toujours possible de construire tous les temples sur des sommets ou même sur les pentes. Question de terrain pour les établissements importants,

<sup>(1)</sup> Il s'ensuit que dans l'architecture cambodgienne il n'y a pas de superposition d'étage, c'est une architecture par terrasses successives, mais en retrait, chaque gradin comportant un soubassement en soutènement et en élévation, une architecture invariablement composée d'un socle d'un ordre avec ou sans remplissage d'un toit en voûte ou en dôme; il n'y a que dans la composition des dômes que se trouve le parti étagé mais ce sont de faux étages, plutôt des

répétitions des tympans décorés surmontant les entrées.

<sup>(2)</sup> A l'entrée du gopura du Phimānākās, le perron sud moins élevé est le seul très usé. Voir *B. É. F. E.-O.*, t. XXI, 1, p. 142.

<sup>(3)</sup> Les grands personnages sont toujours supposés avoir une taille proportionnée à leur importance, voir les bas-reliefs.

<sup>(4)</sup> *Sur quelques traditions indochinoises*, (*B. C. A. I.*, 1911).

nécessités de vie dans un pays de rizières, et quelquefois raisons politiques, etc.<sup>(1)</sup>.

En tous cas, le centre de toute composition ne pouvait être qu'un lieu saint; des sanctuaires ont donc été construits en des lieux plus appropriés aux contingences, mais ils ne laissèrent pas de devoir être considérés comme des monts.

Une ville capitale comme Añkor Thom doit être considérée comme un mont et même comme le roi des monts, le Meru<sup>(2)</sup>. Pour faire saisir mieux cette volonté, la ville est entourée d'eau comme d'une mer de lait et à chaque coupure des entrées le Naga dresse ses têtes et les Devas et les Asuras s'emploient à la grande œuvre du barattement<sup>(3)</sup>.

Au centre s'élève le sommet du mont, le Bayon, temple du roi divinisé<sup>(4)</sup> auquel donne accès la porte des Morts. Immédiatement à côté mais un peu en arrière, avec accès par la porte de la Victoire, la demeure du roi vivant, émanation divine, précédée des terrasses royales, avec sa chapelle particulière lui permettant de se maintenir en relation céleste; dans le même axe, au Sud, le temple brahmanique (le Bayon étant voué à un culte spécial); au Nord, le temple bouddhique, Práh Palilay, les annexes de ces temples placées symétriquement devant le palais, et aussi de nombreux templions dont l'orientation vers lui montre la relation. Toutes ces caractéristiques sont remarquables dans cette vaste composition; c'est pourquoi nous en joignons le plan à cette étude, sans qu'il soit besoin de les souligner, tellement elles y sont écrites. Ces dispositions symétriques, ces relations d'axe, ces ressauts dans les sols, ces effets d'architecture en gradin, la prééminence même du sanctuaire ne peuvent être saisis que si l'en-

<sup>(1)</sup> Voir COEDÈS, *Etudes cambodgiennes*, XII, p. 3 (*B. É. F. E.-O.*, t. XVIII, IX).  
S. COMMAILLE, *Guide*, p. 16.

<sup>(2)</sup> Voir FINOT, *B. C. A. I.*, 1911, p. 20.

<sup>(3)</sup> La même idée se trouve semblablement exprimée à Práh Khăn, Bantāi Keddēi, Bantay Čhmār.

<sup>(4)</sup> Voir COEDÈS, *B. C. A. I.*, 1911, p. 38.

semble des compositions est embrassé d'un coup d'œil avec un champ suffisant <sup>(1)</sup>. Ce résultat était magnifiquement obtenu avec les vastes miroirs d'eau qu'étaient les *barai*, symbolisant aussi la mer de lait comme le fait voir l'œuvre réduite, mais absolument charmante de Nāk Pân au milieu du Barai de Praḥ Khân. Là un corps de serpent forme par les rouleaux de ses replis le soubassement du monument, les têtes dressées à l'entrée. Un templion abrite la figure de la divinité présidant au barattement, quatre bassins se déversent par diverses figures dans quatre autres bassins, un magnifique figuier le couronne et l'enserme de ses racines.

L'architecture classique cambodgienne est donc de la grande architecture, visant surtout à des effets extérieurs et d'ensemble. On y sent le besoin d'éveiller une stupeur admirative <sup>(2)</sup>. Dans ces conditions la proportion des masses et leur silhouette était de première importance, une grande variété dans les motifs décoratifs devenait inutile; aussi ceux-ci arrivés à un certain degré de perfectionnement étaient-ils répétés suivant un même type dans un ensemble et n'évoluaient-ils que lentement d'une construction à une autre. C'est ce qui permet de considérer comme classique cette époque de l'architecture cambodgienne <sup>(3)</sup>.

Le besoin des effets extérieurs est encore souligné par ce fait que l'effort de la décoration diminue au fur et à mesure que l'on approche des sanctuaires. Les motifs sont toujours tournés vers

<sup>(1)</sup> L'œuvre de débroussaillage et de grandes percées entreprises sous la direction de l'E. F. s'impose, c'est vraiment un travail d'archéologie compris dans toute son ampleur. Au point où l'on en est de l'exécution du programme des travaux, seul Añkor, nous permet d'apprécier directement le mérite de l'architecture cambodgienne; pour les autres monuments, il faut l'étude et de l'imagination.

<sup>(2)</sup> La religion n'étant pas autochtone, et le Cambodge n'ayant eu sa grandeur qu'après la conquête du Founan, la religion devait sans doute s'imposer par tous les moyens et entre autres par la magnificence de ses temples plutôt que par de réelles conversions des esprits.

<sup>(3)</sup> M. Parmentier distingue un art primitif. L'art d'Indra Varman, l'art classique, voir *B. É. F. E.-O.*, XXI, 1, p. 74.

celui qui entre. Les panneaux sculptés sont sur les parois des galeries des 3<sup>es</sup> enceintes; le sanctuaire proprement dit a des aspects frustes de grotte.

Il n'en avait pas été ainsi au début de cette architecture, quand il s'agissait d'élever un, trois ou cinq sanctuaires sur une colline. La décoration des parois était alors de première importance, d'autant plus que les principaux éléments de composition des motifs étaient adoptés d'avance, les proportions restant seules à fixer. C'est dans cette période de recherche de détail que l'on remarque le plus de variété et d'habileté d'exécution et aussi l'emploi de divers matériaux de construction<sup>(1)</sup>. Les artistes les mieux doués s'y employaient; par la suite, ils ont laissé à leurs élèves l'exécution de ces motifs, leur tâche de direction générale devenant écrasante, la difficulté d'établir des plans d'ensemble obligeant les chefs d'œuvre à se multiplier et la conception restant la plupart du temps dans leur cerveau.

Tant que ces sanctuaires groupés s'élevaient sur des collines, leur construction proprement dite et leur décoration étaient l'objet de tous les soins des architectes. Quand il fallut les élever sur des hauteurs artificielles, de nouveaux problèmes de tous ordres se posèrent. Leur groupement sur plusieurs fronts exigeait une plate-forme trop large pour les premières tentatives. Un seul sanctuaire a donc été élevé sur la plate-forme terminale les autres répartis en contre-bas déterminant un parti général pyramidal<sup>(2)</sup>.

Dans de semblables compositions, entourée d'eau, de nāga, la représentation du mont sacré était suffisamment écrite et les principes étaient strictement observés; mais elles n'offraient aucune commodité pour le culte. Sans doute, et sans inconvénient, les religieux avaient leurs habitations au pied de la pyramide; mais les objets nécessaires au culte, les trésors y étaient aussi forcément

<sup>(1)</sup> Très fréquemment la brique enduite, Pré Rup, etc.

<sup>(2)</sup> A ce type appartiennent Phnom

Bakèñ, Pràsàt Kèo (n° 533, Sūryavarman I<sup>er</sup>), Prè Rup (n° 538), Bakon (n° 584, 799 çaka = 877 A. D.).

relégués. En outre, aucun agrément, pas de fraîcheur en dehors des sanctuaires et des ombres mouvantes projetées par les lions, les éléphants et autres motifs décoratifs des terrasses. De plus il fallait trois enceintes à tout temple important, le parti étagé éloignant la 1<sup>re</sup> enceinte au pied de la pyramide; il ne restait plus alors grand'chose à mettre dans les deux autres. Aussi deux dispositions nouvelles ont-elles été adoptées pour éviter ces inconvénients.

La première a été d'ajouter des portiques à ce parti en pyramide et de conserver pour la partie basse les annexes nécessaires. Ainsi la 1<sup>re</sup> enceinte était la première galerie rapprochée du sanctuaire, les deux autres réparties sur deux niveaux inférieurs <sup>(1)</sup>. Cette solution était vraiment intéressante, donnant forcément une composition groupée d'un grand effet, mais d'une pratique difficile <sup>(2)</sup>. Aussi quand le temple n'était pas le centre d'une plus vaste composition, nécessitant alors une grande hauteur, a-t-on abandonné ce parti en pyramide pour revenir au parti plus étalé. Le mont sacré était seulement représenté par l'élévation du sol du seul sanctuaire principal et surtout par la hauteur de son dôme; les architectes avaient alors toute commodité pour étendre autant que de besoin leur composition en surface, de comprendre, dans les diverses enceintes formées par les galeries, les annexes et dépendances de tout ordre que le développement des fondations religieuses nécessitait, quand par exemple le temple était aussi établissement d'enseignement ou hospitalier.

Cette solution pour des temples brahmaniques a tenté d'autant plus que, en même temps, des fondations bouddhiques étaient faites où aucune raison symbolique ne faisait rechercher un parti étagé

<sup>(1)</sup> Ce dispositif est celui du Ba Phnom, Phimānākās, Bāyon, etc.

<sup>(2)</sup> Par exemple à cause de la raideur résultant du manque de développement des escaliers; bien que pour les Cam-

bodgiens habitués aux échelles, leurs escaliers soient plus praticables que les nôtres, où ils sont pris de vertige, car ils montent et descendent en mettant les mains sur les marches.

et où tous les avantages d'un établissement sur un plan horizontal pouvaient être appréciés.

Qu'étaient en effet à cette époque les agréments que devait offrir un temple ? L'inscription de Ban That <sup>(1)</sup>, par exemple, nous permet d'en avoir une idée au début du XII<sup>e</sup> siècle.

Sarga II, v. 24-25 : « Les rois rivalisèrent de zèle pour le culte de Çiva. Là [furent fondés] de nombreux āgramas comblés de richesses et dont l'éclat semblait éclipser celui des mondes célestes.

Dans ces āgramas s'élevait constamment le son des textes sacrés, récités par des générations de maîtres et de disciples, énoncés avec force par des foules joyeuses. La parole suprême couvrait l'harmonie hachée des instruments de musique.

Sarga III, v. 19 : Dans son āgrama [rempli] du défilé des présents offerts à la fin des études et parfumé de la fumée des oblations ininterrompues, s'élevait la voix des étudiants discutant sur les textes difficiles avec la dextérité de controversistes éprouvés.

B, l. 37-54 : Il fit un groupe de trois édifices de pierre embelli d'une série d'ermitages et de grands bassins, entourés de bosquets de lianes fleuries, fréquentés par des groupes de rois et d'Apsaras, semblables aux 3 sommets dressés du Meru primordial.

La multitude des bannières flottant dans l'air, les musiques harmonieuses... les chants... qu'accompagnaient des instruments à cordes, les danseuses... tout le rendait semblable au paradis d'Indra.

Les antiques légendes... on les voyait toutes reproduites sur le mur brillant de tableaux.

Par des vases d'or... des coupes... des aiguières... il fit de ce temple un autre Fleuve céleste.

Les éléphants... les chevaux... le chant des oiseaux, la masse des joyaux... les conques... tout le rendait pareil à l'Océan.

Il accumula l'or, l'argent, le cuivre, l'étain, le bronze, le fer.

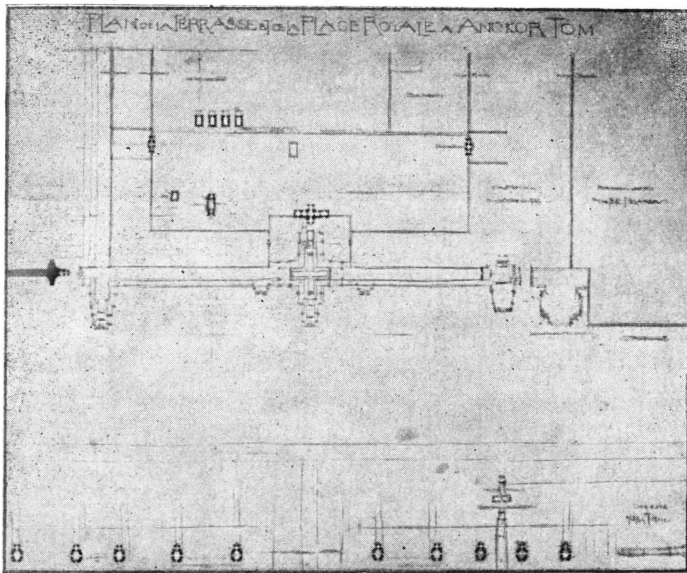
Ce qu'il possédait lui-même par don du roi : palanquin, parasol..., il en fit présent [au temple].

Dans cet āgrama, pour que l'étude y fût poursuivie sans interruption, il réunit un grand nombre de manuscrits traitant de toutes les sciences.

A cette époque un temple complet était donc un programme des plus vastes et complexes, comprenant le ou les sanctuaires, des

<sup>(1)</sup> L. FINOT, *Notes d'épigraphie*, XIII (B.É.F.E.O., XII, II).

dépendances pour les objets du culte, des bibliothèques <sup>(1)</sup> pour les livres sacrés, d'autres pour les études plus générales, des portiques pour leur lecture, — qui la plupart du temps se faisait à haute voix, et même avec accompagnement, — des cellules isolées, des jardins, des bassins, des écuries, etc. Aussi les temples à l'époque classique, et surtout ceux établis dans ce dernier parti étalé, sont-ils très vastes, comme ceux de Práh Khñn au nord d'Añkor Thom,



de Ta Prohm 'au Nord-Est. Nous voyons qu'alors beaucoup des dépendances primitivement exécutées en matériaux légers étaient construites en pierre. Mais toutes ces annexes sont encore en quelque sorte indépendantes de la composition générale, apportant la dissymétrie et des parties resserrées, défauts devenus plus sensibles du fait de leur construction plus durable et massive <sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> Voir sur les bibliothèques, L. DE LA JONQUIÈRE, *Inv. o. m.*, t. I, introduction, p. xxx.

<sup>(2)</sup> Pour la dissymétrie causée par la

nécessité des annexes, voir L. DE LA JONQUIÈRE, t. II, p. xxiv. « C'est sur la face Sud que ces annexes autres que le portique en croix qui est dans l'axe principal,



Il est intéressant de voir quels efforts ont fait les architectes à cette grande époque pour tout concilier. L'ensemble des très nombreuses annexes ne pouvait être incorporé à la composition générale : il fallait choisir.

Les plus indispensables étaient celles où étaient déposés les objets culturels <sup>(1)</sup> : elles devaient être près du sanctuaire. Pour les y maintenir, il fallait renoncer à la double symétrie, en agrandissant les cours devant celui-ci, pour les y établir. Dans l'axe principal, les architectes incorporent à la composition des galeries pourtournantes, formant 3<sup>e</sup> enceinte, une annexe que nous voyons à Práh Khăn, à Bantăi Kedei (n° 535, A), Ta Prohm (n° 534, V) Bantăi Čhmăr (n° 816, K), placée également dans l'axe principal et sur la face honorée mais au delà de la 3<sup>e</sup> enceinte, et appelée « portique en croix ».

Le déplacement de cette annexe a entraîné celui de deux autres, placées de part et d'autre sur un même axe transversal; je veux parler des « bibliothèques ». Pour assurer des relations commodes en toutes saisons entre elles, ces trois annexes sont reliées à Běn Mălă par des dallages sur colonnes <sup>(2)</sup>.

Ces portiques en croix, incorporés ou non, doivent être considérés comme des centres de composition et sont en effet traités de la sorte, avec leurs ressauts allant de la périphérie au centre de la croix. Ils devaient être utilisés pour les lectures à haute voix avec ou sans accompagnement de musique.

devaient trouver place, entre la 2<sup>e</sup> et la 3<sup>e</sup> enceinte, de là le déportement de l'axe Est-Ouest vers le Nord ».

<sup>(1)</sup> C'est une erreur, suivant nous, de voir dans toutes ces annexes uniquement des bibliothèques : celles près du sanctuaire ne jouent pas ce rôle, mais celui de dépôt d'objets culturels; ne sont à proprement parler bibliothèques que les annexes se composant entre la 1<sup>re</sup> et la

2<sup>e</sup> enceinte avec les portiques en croix.

<sup>(2)</sup> L'inconvénient des partis plans était l'écoulement difficile des eaux. Pour l'éviter, les passages sur pilotis étaient la première solution qui devait se présenter aux Cambodgiens; ils ont traité ce motif d'ailleurs magistralement surtout à Běn Mălă. Ces passages peuvent nous donner une indication sur les relations des bâtiments entre eux.

Sans doute ce portique en croix n'existe pas dans tous les sanctuaires; c'est qu'il n'a pas un rôle indispensable au culte. Ce sont seulement les sanctuaires importants qui en sont pourvus.

Les autres annexes n'ont pu être incorporées à la composition générale et sont disposées suivant les besoins entre les 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> enceintes dans le parti plan, dans celui étagé aux alentours, avec des dispositions très diverses.

Ces deux partis, présentant des avantages et des inconvénients, sont employés suivant les cas à la même époque, jusqu'à ce que par un trait de génie, l'idée vînt de réunir autant que possible leurs avantages. C'est ce parti magistralement étudié que nous admirons à Ankor Vat. Quels progrès ont été faits, soit successivement, soit conjointement, du sanctuaire isolé sur le haut d'une colline, jusqu'à la merveille de cette architecture!

# L'ARGOT ANNAMITE DE HANOI,

PAR

NGUYỄN-VĂN-TÓ,

COMMIS À L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

---

Les Annamites du Tonkin désignent sous le nom de *nói lời* <sup>(1)</sup> ou « argot » <sup>(2)</sup> une manière spéciale de parler, caractérisée par : 1° des

<sup>(1)</sup> Mot à mot : « parler [d'une] manière [spéciale] », d'une manière incompréhensible aux profanes. Aucun dictionnaire n'a enregistré cette locution, à l'exception de celui du P. Génibrel, qui ne la mentionne d'ailleurs qu'avec le sens, peu usité, de « déclamer une tirade ». — Nous adoptons le système du *quốc-ngữ* traditionnel, bien qu'au point de vue phonétique il soit loin d'être cohérent : il emploie un signe unique pour des sons distincts, ou inversement traduit un même son par des signes différents, etc. Une réforme en a été tentée en 1906 (cf. Gouvernement général de l'Indo-Chine, Direction générale de l'Instruction publique, *Textes et documents relatifs à la réforme du quốc-ngữ*); mais elle n'a rencontré auprès du public qu'indifférence et apathie. Quant à la question qui reste à résoudre entre réformateurs et traditionalistes, elle se ramène, comme on l'a déjà fait remarquer, à la différence qu'ont établie les psychologues contem-

porains entre les « auditifs » et les « visuels ».

<sup>(2)</sup> Le mot « argot » est considéré comme d'origine assez obscure au point de vue étymologique. MM. M. Schwob et G. Guieysse en ont donné l'explication suivante : « Comme l'a reconnu M. Vitu (*Jargon au xiv<sup>e</sup> siècle*), le terme argot s'est appliqué à la confrérie des gueux avant de désigner leur langage. « Qu'aucun mion ne soit « passé du serment qu'au préalable il n'ait « esté reconnu affectionner l'argot ni estre « frolleux. » (Olivier CHÉREAU, *Jargon de l'argot réformé*.) Or la cour des Miracles était divisée en quatre sections : Égypte, Boême, Argot, Galilée. Le rapprochement de ces noms de pays orientaux suggère l'explication d'Argot par Arabie. Le nom n'est pas autrement fait que *Saint-Lago* pour *Saint-Lazare* ou *Italgo* pour *Italien*. De l'adjectif arabe *arby* nos zouaves ont fait *arabico*. » (*Étude sur l'argot français in Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, t. VII, p. 46.)

*nói lái* ou « jargons d'inversion »; 2° des *nói lóng* ou « langages secrets ».

Les premiers sont des argots-jeux et n'appartiennent à aucune fraction déterminée de la communauté linguistique. Ils résultent d'un procédé morphologique qui s'exerce mécaniquement dans les groupes binaires et qui consiste soit (a) dans la transposition des mots et des sons; soit (b) dans la permutation des finales; soit enfin (c) dans l'adjonction d'une cheville à chacun des mots du discours. Ainsi, *ninh thân* 佞臣 « courtisan, sujet infidèle »<sup>(1)</sup> devient : (a) *thân ninh*; (b) *nên thính* (< n + *inh* et *th* + *ên*); (c) *nan quỳnh than quẩn*. L'élément de défiguration adopté dans c est *quan*<sup>(2)</sup>, et le groupe doit être ainsi décomposé : *ninh + quan thân + quan* > n + an qu + *inh th + an qu + ên*.

A ces procédés artificiels<sup>(3)</sup>, qu'a déjà décrits M. A. Chéon<sup>(4)</sup>

<sup>(1)</sup> Dans le lexique populaire, dans ce que les Anglais appellent le « slang », *ninh thân* signifie « flatter les puissants », ou, pour en rendre l'esprit, « torcher Fauvel, étriller Fauveau ». Ces deux locutions furent, on le sait, longtemps courantes au sens de « flagorner les puissants du jour, se pousser énergiquement par l'intrigue ». Un « étrille-fauveau » est, pour les contemporains de Marot et de Rabelais, ce qu'on appelle aujourd'hui un « arriviste », et ce qu'en annamite vulgaire on pourrait traduire par *ninh thân*.

<sup>(2)</sup> Il sera ailleurs différent : cette mobilité est une précieuse indication; au reste, « les langages à déformation totale ne sont pas longtemps secrets pour un auditeur attentif. » (M. COHEN, *Note sur l'argot* in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, n° 67, [1918], p. 140.)

<sup>(3)</sup> Ces procédés datent de loin; ils remonteraient, d'après la tradition, à l'époque des Mạc (1527-1677), et il est

intéressant de constater, dès le xvi<sup>e</sup> siècle, l'existence dans notre langue verte des principes de déformation systématique rappelant ceux sur lesquels reposent de nos jours le *javanais* et le *loucherbème* (cf. M. SCHVOB et G. GUIEYSSE, *loc. cit.*, p. 36 et suiv.; L. SAINÉAN, *Les sources de l'argot ancien*; J. VENDRYES, *Le langage*, p. 299 et suiv.).

<sup>(4)</sup> *L'argot annamite* in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. V, p. 47-75. Ce titre est peut-être un peu large pour une étude qui compte à peine 30 pages. Mais le sujet est très familier à l'auteur, et il a pu en dire l'essentiel avec netteté et précision. Son travail est d'ailleurs la seule investigation méthodique qui ait été faite jusqu'à présent dans cette région curieuse de la linguistique : il constitue la base de toute étude nouvelle de la question. Quiconque voudra déterminer l'étymologie des mots *lóng*, en étudier comparativement l'usage

avec autant de scrupule que de sagacité, il convient d'ajouter deux procédés littéraires de formation presque identique <sup>(1)</sup>. Le premier est une anagramme d'une nature spéciale : il consiste à traduire en sino-annamite un groupe formé par transposition, ou, ce qui est parfois malaisé à reconnaître, résulte d'emprunts sino-annamites, traduits, puis transposés. Ainsi, le chien de boucherie, qui se dit *con cdy* <sup>(2)</sup> dans le langage des personnes aimant à « faire gogaille », devient, par inversion des phonèmes, *cdy cón* « l'arbre subsiste », d'où en sino-annamite *mộc tồn* 木存, de même signification. *Nằm đàu* ? « où couchez-vous ? » est, dans l'argot des bonzes godelureaux, formé sur le même modèle : *nằm đàu* > *đàu nằm* = *nguyên niên* 元年. *Đầu năm* « le commencement de l'année » représente le groupe transposé, et *nguyên niên* <sup>(3)</sup> « première année [de règne] » en est la traduction sino-annamite. Dans l'hypothèse inverse, nous aurons *nguyên niên* = *đầu năm* > *nằm đàu*.

dans les différentes provinces du Tonkin, de l'Annam et de la Cochinchine, devra s'y reporter s'il ne veut encourir le reproche adressé par M. Bréal à certains linguistes dans sa traduction de la *Grammaire comparée* de F. Bopp. « Chaque écrivain, dit-il (I, III), prenant la science à son origine, s'en constitue le fondateur et en établit les premières assises. Par une conséquence naturelle, la science, qui change continuellement de terrain, de plan et d'architecte, reste toujours à sa fondation. »

<sup>(1)</sup> Le procédé anagrammatique daterait, si nous en croyons les lettrés, du règne de Tự-đức (1848-1883), soit d'une soixantaine d'années. L'autre procédé, qu'on pourrait appeler « procédé d'épellation », est, paraît-il, moins ancien encore : il n'est sans doute pas antérieur à la diffusion au Tonkin du système du *quốc-ngữ*, et par conséquent

remonte tout au plus aux environs de 1890. (Sur l'origine du *quốc-ngữ*, cf. Ch. B. MAYBON, *Histoire moderne du pays d'Annam*, p. 36, n. 4.) — La première mention du procédé anagrammatique se trouve dans les *Facéties* de Trạng Quỳnh. Abel Des Michels trouve le « jeu de mots fort compliqué et assez obscur » (*Contes plaisants annamites*, p. 92, n. 1).

<sup>(2)</sup> *Con cdy* « le renard » est un euphémisme pour *con chó*. « Le chien est loin d'avoir dans l'alimentation des Annamites ses lettres de grande naturalisation ; il est une sorte de gourmandise à laquelle s'attache comme une idée légère de dépravation. » (G. DUMOUTIER, *Essais sur les Tonkinois* in *Revue indochinoise*, 2<sup>e</sup> sem. 1907, p. 1245.)

<sup>(3)</sup> *Đầu năm* se dit communément *nguyên đán* 元旦 en sino-annamite. *Nguyên niên* 元年 s'emploie ici par analogie.

Le second procédé consiste ou bien (a) à décomposer un mot et à en nommer successivement les lettres, sans toutefois en indiquer l'intonation de façon à faire perdre au mot sa physionomie véritable; ou bien (b) à articuler un mot, sans ses éléments phonétiques, et à le faire suivre du nom de l'intonation qui lui est propre : *bằng* (ou *bình*), *sắc*, *huyền*, *hỏi*, *ngã*, *nặng*, suivant le cas <sup>(1)</sup>. Cette espèce d'apocope phonétique est dans a d'un emploi partiel et affecte généralement les mots composés de deux lettres; elle est dans b l'extension d'une déformation systématique, très facile à saisir. Exemples : (a) *Ba sừ* <sup>(2)</sup> *xỏ-xiên nhau chán, rồi u-xê* [*< ưc*]. *nhau* (*Thực-nghiệp dân-báo* <sup>(3)</sup>, 16 août 1923, p. 1, col. 5) « Après s'être lardés d'épigrammes, les trois messieurs en viennent aux mains <sup>(4)</sup> »; (b) *Chung sắc bay bằng cung ngã đến sắc phai hỏi nghe bình < Chúng bay cũng đến phải nghe* « Vous viendrez à jubé. »

Les argots *lóng* <sup>(5)</sup> sont de véritables langages secrets. Instruments de défense ou d'attaque des classes dangereuses et des corps

<sup>(1)</sup> Sur ces intonations, cf. A. CHÉRON, *Cours de la langue annamite*, 2<sup>e</sup> éd., p. 11 et suiv.; M. DUBOIS, *Cuộc-ngữ et mécanisme des sons de la langue annamite* in *Revue indochinoise*, 2<sup>e</sup> sem. 1908, p. 383 et suiv.

<sup>(2)</sup> *Sừ* est l'altération et l'abréviation de « monsieur ». — Une étude des plus intéressantes serait de grouper, suivant les idées qu'ils expriment, les mots français qui ont passé en annamite, d'indiquer l'époque approximative où ils ont été empruntés, et de rechercher les causes qui ont provoqué l'emprunt ainsi que les conditions dans lesquelles il s'est produit. Bornons-nous ici à noter que l'influence française s'est traduite non seulement par l'emprunt de mots concrets pénétrant avec les objets importés, mais aussi par celui de nombreux verbes et de

quelques mots abstraits, dont *sú-vơ-nia* « souvenir », *bồng* « bon », sont sans contredit les exemples les plus remarquables. L'état civil de certains de ces termes n'est pas toujours facile à établir, témoin celui de *yên-sĩ-phi-lí-thuần* « inspiration », qui semble venir plutôt par l'intermédiaire du chinois : 烟士披里純 *yin che p'ei lí chouen* = inspirée cheune (cf. 壬寅新民叢報, *Jen yin Sin Min ts'ong-pao*, k. 7, 1<sup>re</sup> 1<sup>re</sup> v°).

<sup>(3)</sup> Journal annamite quotidien, paraissant à Hanoi.

<sup>(4)</sup> Littéralement : « se donner des coups de tampon ».

<sup>(5)</sup> Le *nói lóng* répond exactement aux sens donnés par Littré au mot « argot », à savoir « langage particulier aux vagabonds, aux mendiants, aux voleurs, et intelligible pour eux seuls; par extension,

de métiers, ils défigurent ou remplacent un certain nombre de mots de l'annamite commun <sup>(1)</sup>, auquel ils continuent à s'alimenter <sup>(2)</sup> et à emprunter leur phonétique <sup>(3)</sup> et leur syntaxe.

En principe, ces jargons sont faits pour être parlés devant l'étranger, quand le groupe argotier est mêlé aux groupes adverses, et sont expressément destinés à n'être pas compris des auditeurs non initiés. Ils apparaissent néanmoins à l'analyse beaucoup moins étranges qu'on ne se plaît à l'imaginer, la plupart, sinon tous, étant formés suivant des procédés linguistiques connus : déformation, spécialisation sémantique, emprunt de termes étrangers, emploi de doublets parasitaires et de mots composés artificiellement.

M. A. Chéon a réuni, dans l'étude citée plus haut, un certain nombre d'argots de métiers tonkinois. Ce sont : pour Hanoi, ceux des chanteuses, des bouchers, des marchands de porcs et des marchands de grains; pour Haiphong, ceux des sampaniers et des chanteuses; pour Son-tây, ceux des sampaniers et des marchands de buffles. De ceux de Hanoi, recueillis sans doute avant 1904, les uns sont disparus, bien que les groupes qui les employaient subsistent encore (cas des argots des bouchers et des marchands de

phraséologie particulière, plus ou moins technique, plus ou moins riche, plus ou moins pittoresque, dont se servent entre eux les gens exerçant le même art et la même profession ».

<sup>(1)</sup> La plupart des argots de métiers se composent d'une numération, des noms de monnaie et des termes de qualité des marchandises. Nous excluons de notre étude les langages techniques de métiers ou langues professionnelles, un terme technique, « par sa précision voulue, étant essentiellement sans synonyme ». (M. COHEN, *loc. cit.*, p. 143.)

<sup>(2)</sup> « L'argot, dans la mesure où il est un désir de parler ésotériquement, n'a guère d'autre ressource que le parasitisme linguistique, c'est-à-dire une analogie consciente, une imitation. » (G. ESNAULT, *Lois de l'argot* in *Revue de philologie française*, 1914, p. 218.)

<sup>(3)</sup> L'argot annamite du Haut-Tonkin, notamment celui de Cao-băng et de Lao-kay, comporte certains caractères phonétiques, que nous étudierons quand nous aurons réuni les vocabulaires en usage dans les provinces.

grains); les autres sont près de disparaître (cas des argots des chanteuses et des marchands de porcs) <sup>(1)</sup>.

Il serait prématuré, croyons-nous, d'essayer, dans l'état actuel de nos recherches, de déterminer quelles conditions sociales en ont dirigé la naissance et le développement, quels faits historiques en ont causé la disparition. A l'exemple de notre devancier, nous nous contenterons de noter ici, en les comparant au parler normal du groupe qui les emploie, les mots que pendant près de deux ans (de novembre 1921 à août 1923) nous avons relevés, — non sans avoir à vaincre de grandes difficultés, — dans les principales corporations de la ville de Hanoi <sup>(2)</sup>.

#### ARGOT DES VOLEURS.

L'argot des voleurs <sup>(3)</sup> est particulièrement malaisé à recueillir, « les lettrés et autres gens honorables se défendant toujours de connaître ce bas langage et les professionnels ou ceux qui les fréquentent affirmant toujours, par une exagération qui se comprend, n'en pas connaître le premier mot. Au reste, ni les uns ni les autres ne comprennent l'intérêt que peuvent présenter pour nous ces sortes de recherches, et les individus peu francs du collier s'imaginent, dès qu'on les interroge sur cette question, être en présence d'un agent de la police, dont ils ont maintes raisons de se défier <sup>(4)</sup> ».

<sup>(1)</sup> On verra plus loin que l'argot des chanteuses, recueilli à Hanoi par M. A. Chéron, est en partie tombé en désuétude, et que celui des marchands de porcs a remplacé par des mots nouveaux les vocables qui devenaient trop connus.

<sup>(2)</sup> Il pourrait paraître bien difficile d'isoler, linguistiquement, Hanoi des villes ou provinces environnantes, de Hà-dông ou de Haiphong par exemple. Tou-

tefois, en ce qui concerne l'argot, cette séparation ne nous semble présenter aucun inconvénient au point de vue de la méthode et de la théorie générale.

<sup>(3)</sup> Les voleurs de Hanoi forment en général de petits groupes agissant isolément et ne reconnaissant « aucun chef qui puisse, nouveau roi de Thunes ou grand Coësre, leur imposer ses volontés ».

<sup>(4)</sup> A. Chéron, *loc. cit.*, p. 47-48.



Leur langage procède, d'une part, de la déformation et de la métaphore, qui sont les procédés favoris de l'argot; — de l'autre, de créations individuelles ou de formes fixées par convention et d'un nombre insignifiant de doublets et de termes étrangers.

Le nombre de mots défigurés n'est guère plus grand que celui des métaphores et des métonymies. En voici les principaux :

*báy* < *bái* 拜 «faire des révérences» = *sò vào túi* «tâter la poche»; dans les vols à la tire, s'assurer qu'on peut agir sans danger, «tâter le pavé».

*giáng* < *giáng* 降 «accorder [une grâce]» = *túi bạc* «sac d'argent, sacoche au pognon».

*đôi gò* < doublet du paronyme *gày gò* «maigrelet» = *đôi giày* «une paire de souliers, des godasses».

*hiu* < *haò* 毫 «monnaies divisionnaires».

*trăm* < *chục* «dix» dans *trăm xiết* «dix boîtes d'allumettes».

*công* < *công* «porter quelqu'un sur le dos» = *láy đi, mang đi* «enlever, emporter».

*so khom* < *xo* «décharné» + *khom* «voûté» = *ông già* «un vieillard», par extension un vieillard crédule, un gobeur.

*sọ* < *sọ* «[homme à] redouter» = *người mặt thám* «un agent de la police secrète, un cogne, la rousse».

*còm* < *còm cộp* «cheveux hérissés» = *đội xếp* «un policier, un flic».

*dáy* < *day động* «se mettre en mouvement» = *động!* «gare!».

*dáy xiên găm* < *day* «retourner», *xiên* «embrocher», *găm* «ce qui est caché» = *quay mà láy* «se retourner pour escamoter».

*tao cong* < *tsao*<sup>2</sup> 走 «aller»<sup>(1)</sup> et *cong* «s'arquer» = *chạy trốn* «s'esquiver, se tirer des flûtes».

Les termes employés en dehors de leur signification habituelle sont les suivants. On remarquera qu'ils sont bornés à une quantité restreinte de notions abstraites et que dans la formation de cette partie de leur vocabulaire, les argotiers ont procédé, consciemment ou accidentellement, par analogie.

*nếp* «[riz] gluant»<sup>(2)</sup> = *tốt* «de bonne qualité, objet de première».

<sup>(1)</sup> Cf. L. AUBAZAC, *Dictionnaire français-cantonais*, s. v. «aller».

<sup>(2)</sup> Le *nếp* est, de toutes les espèces de riz cultivées au Tonkin, celui qui est

*tẻ* « [riz] ordinaire » = *xấu* « 1° de mauvaise qualité, à la noix; 2° laid, moche ».

*văn* « enrouler, emmailloter » = *vải* « 1° cotonnades; 2° frusques »; ne s'emploie guère qu'avec *gựa* ou *dựa* « escamoter » : *gựa văn* ou *dựa văn* « chaparder des cotonnades ».

*gọng* « rayons, baleines [de parapluie] », condensation de *ó* ou *dù* « parapluie, pépin, riflard ».

*nặng* « lourd » = *quần* 裙 « pantalon, phalzar ».

*bánh chéo* « gâteau oblique » = *khăn vuông* « fanchon ».

*mần* « bananes », condensation de *chúi mần*, variété de bananes au fruit arqué, petit et jaune, et employée comme offrande dans les sacrifices.

*na* « pomme-cannelle » = *cau* « noix d'arec ».

*sáng giăng* « clair de lune » = *ngày rằm* « 15° jour du mois lunaire, jour de la pleine lune ».

*tối tối* « ciel sombre, couvert » = *ba mươi* « 1° trente; 2° trentième jour du mois; 3° charbon ».

*so ngáo*, composé de *xo* « saisi » et de *ngáo* « éreinté » (cf. CHÉON, *loc. cit.*, p. 63), « dormir d'un profond sommeil » = *ngủ mê mê* « 1° dormir comme une souche, pioncer; 2° individu qui se drolote, douillon ».

*phời* ou *phai phời* « lestement » = *chạy* « déguerpier, se barrer »; synonyme de *tao cong*, cf. *supra*.

*cản lấy mê* < *cản* 趕 « poursuivre, barrer », *lấy* « prendre », *mê* « harassé ? » = *che mà lấy* « se masquer pour chiper » (dans les vols à l'esbroufe).

Voici enfin a) les doublets, b) les termes étrangers et c) les mots qui semblent le résultat de conventions établies :

a) *mú* < *cá mú* « poisson, en général »; — *qué* < *gà qué* « poule, volaille », cf. *infra* *lũ*; — *sá* < *đường sá* « route, chemin ».

b) *hạ* 下 « descendre » = *lấy* « chiper, barboter »; — *thành* 盛 « prospère » = *tiền bạc* « de l'argent, de la braise »; *thành bởi* = *bạc giấy* « un billet de banque, un fafiot », synonyme : *bởi báy*, croisement de *bởi* « papier » et de *báy* « poche », cf. *supra*; *chắc thành* < *chắc* « solide » et *thành* « prospère » =

considéré comme le plus important au point de vue de la valeur alimentaire : il entre dans la fabrication des pâtisseries et de l'alcool et constitue la principale

nourriture des montagnards du Tonkin septentrional (cf. Ch. CREVOST et Ch. LEMARIÉ, *Catalogue des produits de l'Indochine*, t. I, p. 13-14.)

*bạc đồng* «piastre métallique»; — *bỉ sáng* < *pi<sup>2</sup> fán<sup>1</sup>* 俾翻 «rendre»<sup>(1)</sup> = *trả* «restituer, rendre gorge»; — *mào* < *maō* 帽 = *mũ* «bonnet, chapeau»; — *rôp* < robe = *áo* «vêtement»; — *sác* < sac = *tay nải* «sac, sacoché, besace»; — *sà-lim* < cellule = *tù*, *ngục* «prison, tôle, grosse caisse».

c) *tòn* = *gạo* «riz»; *rụ tòn* ou *rụ tòn* = *chợ gạo* «marché aux grains»; — *đóm* = *lụa* «soie»; *thắt đóm nếp* = *thắt lưng lụa tốt* «une ceinture en soie de première»; — *lủ* = *gà vịt* «volaille»; — *niếng* = *su* «sou, mitraille»; — *con đao* ou *con toan* = *con dao* «couteau»; — *gặm* = *thúng* «corbeille»; — *bỉ* = *keó* «tirer»; — *bỉ xè* = *ngưòi đàn bà đi xe* «une femme en pousse-pousse»; *bỉ môn cây* = *không sợ ngưòi đàn bà ấy* «ne craignez pas cette femme»; — *sáng* = *ngưòi ta biết* «on se tient sur le qui-vive; bernique, mon vieux»; — *so nhà mua* = *có cái nón trong nhà* «il y a un chapeau dans la maison»; — *chành vào vòm giữa vào gặm* = *vào nhà mà lấy* «entrez dans la maison pour l'enlever».

## ARGOT DES MARCHANDES DE POISSONS.

Des argots de métiers, celui des poissardes (*háng cá*)<sup>(2)</sup> est le plus riche : constitué par le doublement des mots courants et des termes techniques, il est un organisme linguistique aussi complet que possible, évidemment développé et perfectionné par de nombreuses générations.

Comme pour l'argot des voleurs étudié plus haut, nous essaierons de rechercher, à propos des appellations qui ne résultent pas spécialement de la vie du groupe, la forme première des éléments que l'argotier a mis en œuvre pour établir son vocabulaire. Nous illustrerons par des exemples l'emploi des mots, d'ailleurs fort rares, qui offrent quelque particularité soit par les combinaisons auxquelles ils se prêtent, soit par les diverses fonctions dont ils sont susceptibles.

Dans la transcription des mots pouvant être affectés indifféremment des dentales initiales *r*, *d* ou *gi*, de la chuintante *s* ou de

<sup>(1)</sup> Cf. L. AUBAZAC, *loc. cit.*, s. v. «rendre».

<sup>(2)</sup> La population de Hanoi vivant de la pêche et du commerce de poissons est

assez difficile à évaluer. Elle ne constitue plus en tout cas, comme à Haiphong et à Nam-định, un corps de métier fermé et homogène.

la sifflante *x*, nous nous préoccupons d'exprimer aussi exactement que possible les sons perçus, sans faire attention à la forme qu'ils peuvent avoir eue autrefois.

ARGOT.	LANGUE NORMALE.	SENS.
<i>dàng</i> ; cf. infra <i>đôi</i> .	<i>cá</i> .	poisson.
<i>dàng bé</i> .	<i>cá trắm</i> .	brochet.
<i>dàng đĩnh</i> .	<i>cá giếc</i> .	petite loche.
<i>dàng đĩnh</i> .	<i>cá rô</i> .	anabas (acanthoptérygiens).
<i>dàng chích</i> .	<i>cá trôi</i> .	alburnus (?) (malacoptérygiens).
<i>dàng lĩ</i> .	<i>cá chép</i> .	carpe.
<i>dàng mọng</i> .	<i>cá mè</i> .	tanche.
<i>dàng ôp</i> .	<i>cá sộp</i> .	muge.
<i>dàng sớt</i> <sup>(1)</sup> .	<i>cá quả</i> .	ophicephalus fasciatus (?) (acanthoptérygiens).
<i>hàng thiện</i> <sup>(2)</sup> .	<i>lươn</i> .	anguille.
<i>tuổi</i> .	<i>tôm</i> .	crevette, écrevisse.
<i>cáy</i> .	<i>cua, cáy</i> .	crabe.
<i>các</i> .	<i>ốc</i> .	coquillage, escargot.
<i>hàng ôp</i> .	<i>ếch</i> .	grenouille.
<i>đôi; bớ lên đôi nách mà sớt</i> .	<i>cá; bắt lên con nhỏ mà bán</i> .	numéral des poissons; vendez les petits.
<i>lắm</i> <sup>(3)</sup> ; <i>cái đôi dy nó lắm</i> .	<i>beó; con cá dy beó</i> .	gras; ce poisson est dodu.
<i>nhao</i> <sup>(4)</sup> .	<i>to nhón</i> .	gros.
<i>guộc</i> .	<i>gầy</i> .	maigre.
<i>nách</i> .	<i>nhỏ</i> .	petit.
<i>bo</i> .	<i>1° xấu; 2° thối; 3° xấu hổ</i> .	1° mauvais; 2° laid; 3° puant; 4° honteux.

<sup>(1)</sup> Tels sont les noms de poissons que nous avons recueillis à Hanoi. L'argot de Haiphong, plus riche, contient en outre les noms des espèces des côtes maritimes, que nous espérons pouvoir donner dans un travail ultérieur sur l'argot tonkinois.

<sup>(2)</sup> *Thiện* 魚善, mot d'origine sino-annamite.

<sup>(3)</sup> *Lắm* a sans doute été suggéré par *cá lắm*, nom d'une espèce de sardines d'un beau vert tacheté de bleu.

<sup>(4)</sup> Doublet de *nhón*.

ARGOT.	LANGUE NORMALE.	SENS.
<i>heo</i> <sup>(1)</sup> .	1° <i>twôi</i> ; 2° <i>tôt</i> .	1° frais; 2° beau.
<i>vò</i> <sup>(2)</sup> .	<i>won</i> .	qui commence à pourrir.
<i>ngỗ</i> ; <i>ngỗ đý heo</i> .	<i>ngwòrì</i> ; <i>ngwòrì đý dep</i> .	homme, en général; cet homme est beau.
<i>ngỗ nhao</i> .	<i>ngwòrì nhón</i> .	homme fait.
<i>ngỗ nách</i> .	<i>ngwòrì trẻ</i> .	jeune homme.
<i>ngỗ sù</i> <sup>(3)</sup> .	<i>ngwòrì già</i> .	vieillard.
<i>ngỗ rẻ</i> .	<i>vợ chồng</i> .	mari et femme.
<i>rẻ nách</i> .	<i>con gái</i> .	jeune fille.
<i>kẻ quéo</i> <sup>(4)</sup> .	<i>nhà quê</i> .	campagnard.
<i>kháo</i> <sup>(5)</sup> .	<i>tin</i> .	sage, prudent.
<i>vò</i> <sup>(6)</sup> .	<i>dại</i> .	niais, bêta.
<i>hón</i> <sup>(7)</sup> .	1° <i>dep</i> ; 2° <i>thòm</i> ; 3° <i>kheó</i> .	1° joli; 2° parfumé; 3° adroit.
<i>hón heo</i> .	<i>vui</i> .	gai.
<i>ngáo</i> .	<i>ngon</i> .	délicieux.
<i>khoăn</i> .	<i>khỏe khoăn</i> .	vigoureux.
<i>không gốp</i> .	<i>yếu</i> .	faible.
<i>dếch</i> <sup>(8)</sup> .	<i>giàu</i> .	riche.
<i>côn</i> <sup>(9)</sup> .	1° <i>nghèo</i> ; 2° <i>vòi</i> ; 3° <i>ít</i> .	1° pauvre; 2° presque plein; 3° peu.
<i>khuẩn</i> <sup>(10)</sup> .	<i>nhieu</i> .	beaucoup.
<i>dận</i> .	<i>đầy đặn</i> .	plein.
<i>say đén</i> .	<i>say rượu</i> .	1° s'enivrer; 2° soûl.

<sup>(1)</sup> Ne pas confondre avec les *cá heo* «poissons-porcs», espèces des deux genres *Botia* et *Acanthopsis*, ainsi nommées probablement à cause de leur museau en groin.

<sup>(2)</sup> De *vật vò* «tituber, chanceler».

<sup>(3)</sup> *Sù* appartient au vocabulaire normal et signifie proprement «gras, replet, dodu».

<sup>(4)</sup> *Kẻ quéo* est, dans la langue commune, «un individu retors».

<sup>(5)</sup> Sino-annamite *kháo* 靠 > *khón*

*kháo* ou *khón kheó* «avisé, habile».

<sup>(6)</sup> De *chò vò* «jobard, vieille mâchoire».

<sup>(7)</sup> Dans la langue courante, *hón* signifie «élégant» (cf. Cuéron, *loc. cit.*, p. 62 et 70).

<sup>(8)</sup> Métaphore dérivée de *nặng dech* «pesant, lourd, massif».

<sup>(9)</sup> De *hết côn* «fini, épuisé, tari».

<sup>(10)</sup> Sino-annamite *khuẩn* 囤 «corbeille» où l'on peut puiser à pleines mains.

ARGOT.	LANGUE NORMALE.	SENS.
<i>đuĩ</i> <sup>(1)</sup> . <i>bệt</i> ; <i>xéo vè bệt</i> (cf. CHÉON, loc. cit., p. 64). <i>tịch</i> ; <i>vaò tịch</i> .	<i>giận</i> . <i>nhà</i> ; <i>đi vè nhà</i> . <i>chợ</i> ; <i>vaò chợ</i> .	fâché. maison; retourner à la maison. marché; entrer dans les halles.
<i>hình</i> ; <i>ngánh láy hình</i> . <i>gốp</i> . <i>tầm</i> <sup>(2)</sup> . <i>tầm mức</i> <sup>(3)</sup> . <i>thà</i> . <i>càng</i> <sup>(4)</sup> . <i>sốc</i> . <i>quí</i> . <i>leỏ</i> <sup>(5)</sup> .	<i>hàng</i> ; <i>tróng láy hàng</i> . <i>gánh</i> . <i>com</i> . <i>cháo</i> . <i>thịt thà</i> . <i>cỗ</i> . <i>com nếp</i> . <i>quả</i> . <i>1° nước</i> ; <i>2° tròng</i> ; <i>3° dầu</i> <i>thấp</i> ; <i>4° lạt</i> ; <i>5° ruột</i> .	étalage; veillez à l'étalage. porter à la palanche. riz cuit. potage, brouet. viande. banquet. riz gluant. friandises. <i>1° eau</i> ; <i>2° œuf</i> ; <i>3° pétrole</i> , <i>4° lien de bambou ou</i> <i>de rotin</i> ; <i>5° entrailles</i> , <i>boyaux</i> .
<i>hầm</i> .	<i>tôi hầm</i> .	obscur, sombre, nuit noire.
<i>sợi</i> <sup>(6)</sup> . <i>khâu</i> <sup>(7)</sup> . <i>khoảnh</i> .	<i>mềm</i> . <i>khăn</i> . <i>1° áo</i> ; <i>2° yếm</i> .	mou, souple. turban, serviette. <i>1° robe, vêtement</i> ; <i>2° cou-</i> <i>vre-sein</i> .
<i>dụ</i> . <i>vớ</i> . <i>vợt</i> <sup>(8)</sup> . <i>mếch</i> .	<i>quần</i> . <i>váy</i> . <i>vàng</i> . <i>con chó</i> .	pantalon. jupe. or (métal). chien.

<sup>(1)</sup> De *giận dữ* ou *giận dữ* «furieux, furibond» (cf. CHÉON, loc. cit., p. 61 et 70).

<sup>(2)</sup> Sino-annamite *tầm* 𢵇 «cuit».

<sup>(3)</sup> Mot à mot : «[riz] cuit [qu'on] puise [avec une louche]».

<sup>(4)</sup> Doublet du paronyme *kĩ càng* «avec le plus grand soin».

<sup>(5)</sup> De *trong leỏ* «très limpide»; il

rappelle les termes argotiques : «du Château Lapompe, du sirop de grenouilles» (cf. CHÉON, loc. cit., p. 62).

<sup>(6)</sup> *Sợi*, numéral des fils, des cheveux.

<sup>(7)</sup> De *khâu áo* «bâtir un habit à grand des points».

<sup>(8)</sup> Peut-être de *vợt vẹt* «faire argent de tout».

ARGOT.	LANGUE NORMALE.	SENS.
<i>hóng</i> <sup>(1)</sup> ; <i>hóng cái ngô dy</i> (ou <i>ngổ dy</i> ).	<i>gọi; gọi cái người dy.</i>	appeler; appelez cet individu.
<i>sói; bớ lên mấy đôi sói cho ngổ dy.</i>	<i>bán; bắt lên mấy con mà bán cho người dy.</i>	vendre; prenez quelques poissons pour les vendre à cet homme.
<i>trang</i> <sup>(2)</sup> ; <i>trang bao nhiêu?</i>	<i>trả; trả bao nhiêu?</i>	payer; combien paye-t-il?
<i>chác</i> <sup>(3)</sup> ; <i>chác bao nhiêu?</i>	<i>trả, mua, bán; trả bao nhiêu? mua (hay bán) bao nhiêu?</i>	payer, acheter, vendre; combien paye-t-il? combien achète-t-il? combien vend-elle?
<i>bớ</i> <sup>(4)</sup> ; <i>bớ lên đôi guộc.</i>	<i>bắt; bắt lên con gày.</i>	prendre, saisir; prenez les poissons maigres.
<i>cân dẹo</i> <sup>(5)</sup> .	<i>mua dễ.</i>	avoir à bon compte.
<i>cân sẵn.</i>	<i>mua đắt.</i>	acheter à des prix élevés.
<i>thung ou thính.</i>	<i>đầu.</i>	boisseau.
<i>dầm; được dầm.</i>	<i>tiền; được tiền.</i>	argent; réaliser des gains.
<i>dóm.</i>	<i>đặt hàng.</i>	vendre beaucoup.
<i>âm.</i>	<i>é âm.</i>	sans acheteurs.
<i>lằng</i> <sup>(6)</sup> , cf. <i>infra nghánh.</i>	<i>1° lo lằng; 2° nghe.</i>	1° inquiet; 2° écouter.
<i>lãi.</i>	<i>ăn cắp.</i>	voler, barboter.
<i>nghánh</i> <sup>(7)</sup> .	<i>1° nghe; 2° trông.</i>	1° écouter; 2° regarder.
<i>đàn</i> <sup>(8)</sup> .	<i>nói.</i>	parler.
<i>lầm; lằm càng; lằm the</i> <sup>(9)</sup> .	<i>ăn; ăn cỗ; ăn thuốc phiện.</i>	manger; assister à un banquet; fumer de l'opium.
<i>lác; lác tằm; lác the</i> <sup>(9)</sup> .	<i>ăn uống; ăn cơm; ăn thuốc.</i>	manger et boire; prendre son repas, fumer, en général.

<sup>(1)</sup> *Hóng* désigne, dans la langue commune, le brouhaha, le bruit confus dans un marché.

<sup>(2)</sup> De *trang trả* «payer ses dettes».

<sup>(3)</sup> Doublet de *mua, bán* : *mua chác, bán chác.*

<sup>(4)</sup> Doublet de *bắt* : *bắt bớ* «arrêter, retenir».

<sup>(5)</sup> Dans la langue courante, *cân dẹo* signifie mot à mot «poids plus que suffi-

sant». *Dẹo* se dit de ce qui n'est pas d'aplomb.

<sup>(6)</sup> *Lằng*, dans le sens d'«écouter», est une ellipse pour *lằng tai* «prêter l'oreille».

<sup>(7)</sup> Doublet de *ngóng* : *ngóng nghánh.*

<sup>(8)</sup> Sino-annamite *đàn 彈* «accuser».

<sup>(9)</sup> Doublet de l'archaïsme *thuốc the* «médecine, remède».

ARGOT.	LANGUE NORMALE.	SENS.
<i>chũng; ngỗ nách đưng chũng mà cần.</i>	1° <i>đưng chũng</i> ; 2° <i>ngồi</i> ; 3° <i>ở</i> ; <i>thằng bé đưng đấy mà mua.</i>	1° debout; 2° assis; 3° de- meurer; le jeune homme se tient là pour acheter.
<i>nghê.</i>	<i>ngủ nghề.</i>	dormir.
<i>nhặt.</i>	<i>nhặt nhạnh.</i>	ramasser.
<i>xéo.</i>	1° <i>đi</i> ; 2° <i>vè</i> ; 3° <i>chạy.</i>	1° aller; 2° rentrer; 3° courir.
<i>trác; trác tâm múc.</i>	1° <i>đền</i> ; 2° <i>mang ra</i> ; <i>mang cháo ra.</i>	1° venir; 2° servir; servir le potage.
<i>đi theo.</i>	<i>đi thuyền.</i>	aller en barque.
<i>hống<sup>(1)</sup>.</i>	1° <i>cãi nhau</i> ; 2° <i>đi hát.</i>	1° prise de bec; 2° fré- quenter les chanteuses.
<i>nẻ<sup>(2)</sup>.</i>	<i>đánh.</i>	frapper, battre.
<i>đón.</i>	<i>đau đón.</i>	douleur.
<i>báu.</i>	<i>yêu báu.</i>	aimer, chérir, affectionner.
<i>sỏ.</i>	<i>bớt sỏ.</i>	diminuer, amoindrir, res- serrer.
<i>chác.</i>	1° <i>cho</i> ; 2° <i>xong.</i>	1° donner; 2° finir.
<i>chác khuôn.</i>	<i>thêm.</i>	augmenter.
<i>xỏ.</i>	<i>xin xỏ.</i>	demandeur, prier.
<i>vẹt<sup>(3)</sup>.</i>	<i>trầu.</i>	bétel.
<i>dầu khịu.</i>	<i>trầu cau.</i>	bétel et arec.
<i>the.</i>	<i>thuốc the.</i>	1° tabac; 2° médecine.
<i>nhẫu.</i>	<i>nhanh nhẫu.</i>	1° vite, vivement; 2° actif.
<i>mọc.</i>	<i>mời mọc.</i>	inviter.
<i>nhát, chách.</i>	<i>một.</i>	un.
<i>lái.</i>	<i>hai.</i>	deux.
<i>thăm.</i>	<i>ba.</i>	trois.
<i>chớ<sup>(4)</sup>.</i>	<i>bốn.</i>	quatre.
<i>kẹo.</i>	<i>năm.</i>	cinq.
<i>mực<sup>(5)</sup>.</i>	<i>sáu.</i>	six.
<i>hấp.</i>	<i>bảy.</i>	sept.

(1) Peut-être des archaïsmes *hống toa* « semer la discorde », *hống hát* « chanter ».

(2) Archaïsme.

(3) Cf. A. CHERON, *loc. cit.*, p. 62, n. 7.

(4) Corruption de *tứ, tứ* 四, même sens.

(5) De *lục* 六, même sens.



ARGOT.	LANGUE NORMALE.	SENS.
<i>bét</i> <sup>(1)</sup> .	<i>tám.</i>	huit.
<i>khvóm</i> <sup>(2)</sup> .	<i>chín.</i>	neuf.
<i>nap.</i>	<i>mười.</i>	dix.
<i>nap chách.</i>	<i>mười một.</i>	onze.
<i>bĩ mười.</i>	<i>hai mươi.</i>	vingt.
<i>lím mười.</i>	<i>ba mươi.</i>	trente.
<i>chớ mười, chớ chách.</i>	<i>bốn mươi, bốn mốt.</i>	quarante, quarante et un.
<i>chà mười, chà chách.</i>	<i>năm mươi, năm mốt.</i>	cinquante, cinquante et un.
<i>mục mười.</i>	<i>sáu mươi.</i>	soixante.
<i>một chẻ.</i>	<i>một trăm.</i>	cent.
<i>một tỉnh, nhất tỉnh</i> <sup>(3)</sup> .	<i>một đồng bạc.</i>	une piastre.
<i>tỉnh kẹo.</i>	<i>một đồng rưỡi.</i>	une piastre cinquante.
<i>một cói</i> <sup>(4)</sup> , ou <i>một lõi.</i>	<i>một quan.</i>	une ligature.
<i>một mạch.</i>	<i>một tiền.</i>	un tiền ou 60 sapèques <sup>(5)</sup> .
<i>tắc kẹo.</i>	<i>một quan năm.</i>	une ligature et demie.
<i>lái lõi.</i>	<i>hai quan.</i>	deux ligatures.
<i>lái kẹo.</i>	<i>hai quan năm.</i>	deux ligatures et demie.
<i>nap lõi kẹo, ou nap kẹo lõi.</i>	<i>mười quan năm.</i>	dix ligatures et demie.
<i>bĩ mười lõi.</i>	<i>hai mươi quan.</i>	vingt ligatures.
<i>bĩ kẹo.</i>	<i>hai mươi nhăm quan.</i>	vingt-cinq ligatures.
<i>lím mười lõi.</i>	<i>ba mươi quan.</i>	trente ligatures.
<i>mạch kẹo.</i>	<i>một tiền rưỡi.</i>	un tiền et demi.
<i>lái mạch.</i>	<i>hai tiền.</i>	deux tiền.
<i>lím chách.</i>	<i>mồng một.</i>	premier jour du mois.

<sup>(1)</sup> Cf. le laotien *pét*, le thô et le nùng *bét*, le cantonais *pət* 八, le sino-annamite *bát* 八.

<sup>(2)</sup> Cf. le nùng de That-khé *kháu* «neuf».

<sup>(3)</sup> Sino-annamite *nhất* — «un», *tỉnh* 精 «beau papier». Cf. PHAN-HAN-

KHANH, *Truyện Trạng Lợn*, p. 93.

<sup>(4)</sup> Du nom du lien avec lequel on enfle les sapèques.

<sup>(5)</sup> Dixième partie des anciennes ligatures de zinc (cf. A. SCHROEDER, *Annam. Études numismatiques*, p. 193 et suiv.)

## ARGOT DES MARCHANDS DE PORCS.

L'argot des marchands de porcs (*lãi lợn*) fait subir aux mots de la langue courante une transformation anormale rappelant celle du *nói lái*. Il les fait précéder d'une certaine cheville, en particulier *sáng*, et en remplace invariablement l'intonation par celle du *nặng*, timbre spécial résultant d'une contraction de la gorge et représenté par un point placé au-dessous du mot. Exemples : *con*, numéral des êtres animés, marque du diminutif > *sáng con*; *lợn nái* « truie » > *sáng nại*<sup>(1)</sup>; *bé* « petit, jeune » > *sáng be*; *què* « boiteux, estropié » > *sáng que*; *rẻ* « à bon marché » > *sáng rẻ*; *ngã* « tomber » > *sáng ngạ*.

Il y a lieu de faire les remarques suivantes :

1° Les mots terminés par *t* changent leur *t* en *n*. Ex. : *lợn bét* « verrat » > *sáng bôn*; *lợn tốt* « de beaux porcs » > *sáng tơn*; *lợn chết* « un cochon mort » > *sáng chên*.

2° Les mots commençant par *l* changent leur *l* en *n*, à l'exception de *sáng lự* (< *lữ* « fourbu, halbrené », mot équivalant à *sáng ốm* < *ốm* « malade »). Ex. : *lãi* « réaliser des bénéfices » > *sáng nại*; *lỡ* « perdre de l'argent, entamer son capital » > *sáng nộ*; *lợn lang* « porc moucheté » > *sáng nạng*.

3° Les mots et expressions *thì* « alors »<sup>(2)</sup>, *để mà* « pour » et autres analogues, sont conservés intacts et ne sont pas soumis à la déformation habituelle. Ex. : *Lợn béo lợn tốt; mua đi để mà bán* « Ces porcs sont beaux et dodus; achetez-les pour les revendre » > *Sáng béo sáng tơn thì sáng mua sáng đi để mà sáng bán*<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> On supprime toujours *lợn* par ellipse.

<sup>(2)</sup> Le mot *thì*, d'un usage très fréquent, sert à renforcer le verbe, à indiquer l'opposition ou à marquer la proposition principale.

<sup>(3)</sup> Nous ne notons pas les nuances d'articulations et de sons, par exemple *sáng tộ* < *to* « grand, gros » pour *sáng tộ*. (Si même nous pouvions les traduire par des signes graphiques, nous arriverions à constituer une infinité de variantes, qui

4° La numération et les noms de monnaie sont les suivants. Nous donnons en regard les mots recueillis par M. A. Chéon (*loc. cit.*, p. 51-52).

ARGOT.	LISTE DE M. CHÉON.	LANGUE NORMALE.	SENS.
một, chách.	một, chách.	một.	un.
lái, hoả.	lái.	hai.	deux.
thâm.	thâm.	ba.	trois.
tié, chớ.	chớ.	bốn.	quatre.
kẹo.	kẹo.	năm.	cinq.
mực, mủn.	mực.	sáu.	six.
hấp, húc.	hấp.	bảy.	sept.
bét, bo.	bét.	tám.	huit.
khworm, cừu <sup>(1)</sup> .	khworm.	chín.	neuf.
nap, gồ, thò.	mười, đap.	mười, chục.	dix.
bĩ mười.		hai mươi.	vingt.
lìm mười.		ba mươi.	trente.
chớ mười.		bốn mươi.	quarante.
kẹo chục, ou giăng		năm mươi.	cinquante.
chục.			
chà chách.		năm mươi một.	cinquante et un.
mủn chục ou mực		sáu mươi.	soixante.
chục.			
một bách <sup>(2)</sup> .		một trăm.	cent.
sáng nghìn.		một nghìn.	mille.
động, văn <sup>(3)</sup> .	ngàn.	đồng bạc.	piastre.
hào.		hào.	monnaies division-
			naires.
một văn, sáng động	chách ngàn.	một đồng.	une piastre.
ou chách đồng.			

serait plutôt un embarras qu'un secours.) Toutefois, remarquons que par euphonie les marchands disent *sáng đượng* < *được* «gagner, obtenir» au lieu de *sáng được*, *sáng quện sáng sánh* < *quyên sách* «un

livre» au lieu de *sáng quýn sáng sách*.

<sup>(1)</sup> Sino-annamite *cừu* 九.

<sup>(2)</sup> Sino-annamite *bách* 百.

<sup>(3)</sup> Sino-annamite *văn* 文, numéral des pièces de monnaie en cuivre.

ARGOT.	LISTE DE M. CHÉON.	LANGUE NORMALE.	SENS.
một gổ, một nạp, một thò.		mười đồng.	dix piastres.
một tháng <sup>(1)</sup> .		ba mươi đồng.	trente piastres.

## ARGOT DES MARCHANDS DE BUFFLES.

L'argot des marchands de bœufs et de buffles (*lái trâu lái bò*)<sup>(2)</sup> ne consiste qu'en un lexique composé : 1° des noms de nombre et de monnaies :

ARGOT.	LANGUE NORMALE.	SENS.
chách.	một.	un.
lái, lái lòi ou hao.	hai.	deux.
thâm ou thâm lòi.	ba.	trois.
chớ.	bốn.	quatre.
keo.	năm.	cinq.
mục.	sáu.	six.
hấp.	bañ.	sept.
bét.	tám.	huit.
khworm ou khworm lòi.	chín.	neuf.
lạp ou nạp.	mười.	dix.
bĩ.	hai mươi.	vingt.
lìm.	ba mươi.	trente.
chớ chục.	bốn mươi.	quarante.
một săng <sup>(3)</sup> .	một trăm.	cent.
chách hào ou sảy hào.	một hào.	dix cents (0 \$ 10).

<sup>(1)</sup> Một tháng « un mois ».

<sup>(2)</sup> Plusieurs personnes dignes de foi nous ont appris que les bouchers et les marchands de buffles avaient de longue date constitué dans certaines provinces du Tonkin (Yên-báy, Tuyên-quang) une sorte de corps et qu'ils s'étaient donné un vocabulaire spécial plus étendu, con-

signé dans des recueils confidentiels. Il est probable que l'établissement d'importants courants commerciaux avec le grand marché au bétail du Thanh-hoá a amené les trafiquants à former des groupes plus ou moins fermés et à s'imposer une unité de langage plus ou moins parfaite.

<sup>(3)</sup> Du français « cent ».

ARGOT.	LANGUE NORMALE.	SENS.
<i>chách gáp.</i>	<i>năm hào.</i>	cinquante cents (0 \$ 50).
<i>sảy hào.</i>	<i>một đồng bạc.</i>	une piastre.
<i>hào hào.</i>	<i>hai đồng.</i>	deux piastres.
<i>một sách<sup>(1)</sup>.</i>	<i>mười đồng.</i>	dix piastres.
<i>một quảy<sup>(2)</sup>.</i>	<i>hai mươi đồng.</i>	vingt piastres.
<i>rút chèo<sup>(3)</sup>.</i>	<i>ba mươi đồng.</i>	trente piastres.
<i>vắt thùng<sup>(4)</sup>.</i>	<i>bốn mươi đồng.</i>	quarante piastres.
<i>tắc mực.</i>	<i>sáu mươi đồng.</i>	soixante piastres.

2° des termes sino-annamites désignant le nom, la taille et le sexe des bêtes :

<i>đại ngưu 大牛.</i>	<i>trâu nhón, trâu đực.</i>	buffle.
<i>tân ngưu 牝牛.</i>	<i>trâu cái.</i>	bufflesse.
<i>tiểu ngưu 小牛.</i>	<i>trâu con.</i>	bufflon.
<i>hoàng lao 黃牢.</i>	<i>bò đực.</i>	bœuf.
<i>tân lao 牝牢.</i>	<i>bò cái.</i>	vache.
<i>tiểu lao 小牢.</i>	<i>bò con.</i>	veau.

## ARGOT DES CHAUFFEURS.

L'argot des chauffeurs et des ouvriers mécaniciens (*tài xế*) ne possède pas de vocabulaire spécial. Il se borne à défigurer les mots d'usage courant en enlevant à ceux qui en sont affectés leurs signes d'accentuation (◡ ^ ' ) et en substituant à tous les phonèmes l'élément artificiel *an* sur lequel il transfère l'intonation du mot normal. Ainsi, *liệu tính* «arranger un compte, lui donner un coup de pouce» se décompose en *l + iệu t + ính* et devient, par substitution des phonèmes, *lạn tán* (< *l + an t + án*); — *roi cật* «coups de bâton, huile de cotret» > *ran cạn*; — *anh đã tặng cho nó một bài hành*

<sup>(1)</sup> *Một sách* «un livre».

<sup>(2)</sup> *Một quảy* «une chaise portée à l'aide d'une palanque».

<sup>(3)</sup> *Rút chèo* «tirer le câble».

<sup>(4)</sup> *Vắt thùng* «pendre le cordage».

*vân* <sup>(1)</sup> *chưa*? « Lui avez-vous chanté sa gamme? » > *An đăn tạn chan nán mạn bản hàn van chan*?

Cette dernière phrase nous donne un exemple du traitement capricieux que peuvent subir les mots. En voici d'autres :

*Anh đi đâu về đấy?* « D'où revenez-vous? » > *An đăn đăn vắn đăn?*

*Tôi đi chơi về.* « Je reviens d'une promenade. » > *Tan đăn chan vắn.*

*Chiều hôm nay anh có đi xem hát không?* « Allez-vous au théâtre ce soir? » > *Chàn han nan an cán đăn xan hất* <sup>(2)</sup> *khan*?

*Không, chiều hôm nay tôi bận.* « Non, ce soir je ne suis pas libre. » > *Khan, chàn han nan tan bận.*

#### LANGAGE POPULAIRE.

A côté de ces langages à déformation totale (*nói lái*) et de ces cryptologies de trafiquants (*nói lóng*), il convient d'étudier les langages parasites <sup>(3)</sup> non secrets qui naissent dans certains groupes sociaux, tels que : école, caserne, théâtre, maisons de jeux et de chants.

Ils résultent, comme les argots *lóng*, d'une spécialisation sémantique, et contiennent des locutions savoureuses, où la fantaisie et l'ironie annamites se sont donné libre carrière. D'autre part, n'étant pas pour les groupes en question des instruments de mystère ni des organes d'attaque ou de défense, ils se vulgarisent assez rapidement et tombent ainsi dans le lexique familier qu'on appelle généralement « argot », mais qu'à l'instar de certains auteurs on pourrait appeler « slang » pour le distinguer des argots spéciaux.

Voici les dernières créations du « slang » hanoïen. Nous les avons recueillies de juillet 1921 à août 1923 dans la presse quotidienne :

<sup>(1)</sup> Cf. dans l'étude de M. E. LE BRIS sur la *Musique annamite; airs traditionnels* (*Bulletin des Amis du Vieux Hué*, 1922, p. 267), une traduction française d'une chanson *Lưu-Thủy hành vân*.

<sup>(2)</sup> *Hất*, variante de *hán*.

<sup>(3)</sup> Le terme est de M. Cohen (*loc. cit.*, p. 143) : « On peut appeler argot tout langage parasite de groupe. »

*Khai-hoá nhật báo* et *Thực-nghiệp dân-báo*, et chez les représentants des différentes classes et des différents milieux de Hanoi : élèves des grandes écoles, employés du commerce et de l'administration, joueurs, comédiens, chanteuses, tirailleurs tonkinois.

## ÉLÈVES ET EMPLOYÉS.

*Bột*, proprement «enfariné» : 1° mirliflore; 2° fruit sec; 3° galvaudeux; 4° faquin; 5° gnanngnan; 6° gommeux (par opposition à *vôi* «badigeonnée à la chaux», forme elliptique de *tiêu thư vôi* «jeune fille fardée»); abréviation de *công tử bột* «fils à papa enfariné»<sup>(1)</sup>, dont le *Mémorial indochinois* a donné la définition suivante (1919-1920, p. 819) : «Cette catégorie comprend tous les cancre, rejets de mandarins et de richards qui se pavanent — de préférence aux approches du soir — dans les quartiers de Hanoi et ont je ne sais quoi dans la démarche et le langage qui dénote chez eux une éducation peu soignée. Partisans du moindre effort et de l'oisiveté perpétuelle, ils ont quitté trop tôt leurs études pour s'adonner aux plaisirs malsains qui tentent la jeunesse.» *Hội này mới xuất hiện ra vài tay vào mặt bột* (*Khai-hoá*, 29 décembre 1922, 3° p., 5° col.) «Dans cette société viennent d'apparaître quelques individus du type gnanngnan».

*Cà sóc*. Origine inconnue. Employé par les élèves de l'École des arts appliqués pour désigner les gouapeurs, les individus sans aveu, qui ne sont pas «la fleur des pois».

*Cột nhà cháy*, proprement «colonne de maison incendiée» : moricaud.

*Mềng*. Origine inconnue. Donzelle (avec une nuance défavorable).

*Bò*, proprement «vache» : goton, gonzesse, papillon de nuit. *Tróc bò*, composé du sino-annamite *tróc* 捉 «saisir» et de *bò* : course à la grue. Synonyme *o mèò* «appeler une chatte».

*Bộp*, de *bộp xộp* «ingénu, naïf» : 1° se gaudir de quelqu'un; 2° blaguer, charrier quelqu'un, lui envoyer des bobards. Expression équivalente *kháu bộp*, chevauchement du sino-annamite *kháu* 寇 «cruel, voleur» et de *bộp* : raser, monter des scies.

*Bíp*, de *bim bíp* «coucal» ou *bíp bíp*<sup>(2)</sup> «coq des pagodes» : 1° faire des

<sup>(1)</sup> La verve gouailleuse des Annamites a créé avec l'expression *công tử* «fils à papa» des métaphores très expressives : *công tử bết* (*bết* < bête) «gentlemulle»,

*công tử vỏ* (*vỏ* : enveloppe) «rastaquouère», etc.

<sup>(2)</sup> Cf. *B.É.F.E.-O.*, I, 127.

esbroufes; 2° jouer des gobelets. *Mới đây có một ông lý đem một tay bợm đến nhà cháu ở hàng cót, đủ đánh tài bàn đề toan bịp, nhưng cháu biết ý ngay* (Khai-hoá, 26 décembre 1922, 2° p., 4° col.) « Tout récemment un chef de rue a amené un vieux routier chez un de ses neveux habitant rue des Claies (rue Takou), et, voulant jouer des gobelets, a invité ce dernier à faire une partie de cartes *tài bàn* <sup>(1)</sup>; mais le neveu a reconnu illico le pied fourchu. »

*Úm*, abréviation de la dhāraṇī d'Avalokiteçvara *Om mani padme hum*, que les bonzes annamites prononcent *Úm ma ni bát mé hồng* 唵摩呢叭咪吽: 1° bourrer le crâne; 2° parler abondamment, en dégoiser.

*Tán* 讚, proprement « louer, glorifier »: 1° flatter quelqu'un pour obtenir un avantage, lui passer la main dans le dos; 2° le tanner. — *Tán phó-mát*, composé de *tán* et de *phó-mát*, corruption du français « fromage » (souvenir de la fable *Le corbeau et le renard*): 1° passer de la pommade à quelqu'un; 2° le raser; 3° le rouler, le fourrer dedans dans les grandes largeurs.

*Hút thuốc lá*, proprement « fumer du tabac », nom et verbe: fumisterie, conte bleu. Peu usité.

*Lìm*, de *im lìm* « placide »: motus, ne pas desserrer les lèvres.

*Đặc bí*, proprement « compact [comme l'intérieur des] courges »: être léger d'un grain. *Đặc* vient de la locution proverbiale *dốt đặc hơn hay chũ lông* « Une ignorance épaisse vaut mieux qu'un savoir délayé »: un ignorant vaut mieux qu'un demi-savant <sup>(2)</sup>. Synonyme: *bí tỉ*, corruption de *vị tỉ* 未譬 « ne pas comprendre ».

*Lọ*. Paraît emprunté du cochinchinois *lọ*, proprement « suie ». 1° Être bête à manger du foin; 2° mastoc; 3° malotru.

*Gộc ca la chia* ou *gộc cà là chia*, emprunté du français « grossier »: 1° gueulée; 2° dodu, par analogie avec *cá gộc*, nom d'une espèce de poisson (*cá lóc*) quand il est arrivé à une grande taille.

*Cổ lộ sự*, emprunté du français « colossal », même sens. Cf. *supra*, *gộc ca la chia*.

*Kiểu*, proprement « porter processionnellement »: donner un coup de main, prêter main-forte.

*Cừ* 渠, proprement « grand, vaste »: 1° mirobolant; 2° être ferré à glace sur une question; 3° fort par sa coterie. *Một thầy lý ăn vận cừ lắm* (Khai-hoá, 1<sup>er</sup> septembre 1921, 2° p., 6° col.) « Un interprète tiré à quatre épingles ». *Bọn mình có cừ không? vừa tương đơn ra thì họ lui cả* (Khai-hoá, 6 avril 1923,

<sup>(1)</sup> *Tài bàn* (jeu des 120 cartes) est emprunté du cantonais *tài pàn* 大辦.

<sup>(2)</sup> Sur l'origine du proverbe, cf.

E. NORDEMAN, *Chrestomathie annamite*, p. 44.



2° p., 4° col.) «N'est-ce pas que notre groupe est puissant? A peine avons-nous lancé notre requête qu'ils (nos adversaires) se sont retirés».

*Nên*, proprement «qui a de la race» : select, chouette, bath.

*Điền* 典, proprement «règle, loi»; semble emprunté de *Nhã-điền* 雅典 «Athènes», «Nous sommes tous d'Athènes» : c'est le dernier cri, le *nec plus ultra*.

*Hộp*, proprement «boîte» : rupin, type chic.

*Kèn*, contraction du français «nickel», employé en argot annamite dans le sens d'«or», «L'or même à la laideur donne un teint de beauté» : extérieur prétentieux, du chiqué.

*Ngát* 屹, proprement «fort, courageux, haut» : bien nippé. Synonyme *nảy*, proprement «faire ressortir».

*Tằng*, *mằng*. Origine inconnue. De mauvaise qualité, bousillé, gnognotte. Synonymes : *tàng* (abréviation de *tàng tât* «infirmitté, impotent»), *tàng té*.

*Vận si-đạt*, composé de *vận* 運 «destinée» et de *si-đạt*, altération de «cirage [noir]» : né avec la mauvaise chance, baptisé d'eau de morue.

*Tàn hai cón*, proprement «dais à double manche» : jupe.

*Tằng lì*, composé du français «content» et de *lì* «ne souffler mot» : qui ne dit mot consent.

*Tộ*, emprunté du français «trop» : en très grand nombre, en très grande quantité.

*Ó*. Origine inconnue. Rapporter, moucharder, cafarder.

*Tung*, proprement «jeter en l'air», ou *choi tung* : escapade, bombe, vadrouille. Synonyme *văng té*, composé de *văng* «abandonner, rejeter» et de *té*, terminaison des verbes français en «ter». *Choi văng té* «on s'est rudement amusé, on s'en est flanqué une bosse». Expressions équivalentes *thả củà*, *lu bù*.

*Đót*, proprement «brûler», ou *táy* «purger» : se réconcilier, se rabibochoer.

*Giã*, proprement «piler» : secouer les puces à quelqu'un, flôper, se créper le chignon. *Thầy vác ba-toong của thầy đi tới, chạy ra định giã cho phu xe một bũa cật* (*Khai-hóa*, 28 juillet 1921, 3° p., 4° col.). «L'interprète saisit son bâton de nuit, accourt et s'apprête à administrer au couli-pousse une forte raclée.»

*Vật thủ sớt*, mot à mot *vật* 物 «chose», *thủ* 手 «main», *sớt* «chaud» : coup de tampon.

*Toé hoa cà hoa cải*, proprement «jeter des fleurs d'aubergine et de moutarde» : faire voir à quelqu'un trente-six chandelles.

*Cưa*, proprement «scier» : 1° empocher, gréguer; 2° coûter. Expression équivalente *sản* 産, proprement «enfanter, produire» : plumer un pigeon.

*Đinh ốc*, proprement « vis », nom et verbe : 1° vol, la chose volée; 2° chiper; 3° rabioter. Employé par catachrèse pour *xody*, au propre « visser », au figuré « filouter, carotter ».

*Đi ổ* ou *cho đi ổ*, proprement « entrer en condition » : 1° aller *ad patres*, en parlant des enfants; 2° mont-de-piété, au clou, chez ma tante.

*Thổi kèn*, proprement « sonner du clairon », ou *thổi sáo* « jouer de la flûte » : fumer de l'opium.

*Một khói*, proprement « une fumée » : parasitisme, écornifflerie.

*Cuả*, proprement « biens, richesses » : une piastre. *Rich của*, composé du français « riche » et de *cuả* « riche en argent » : avoir le quibus, avoir la pistole volante, par opposition à *bố xu*, emprunté du français « pauvre » et « sou » : 1° pauvre, qui est dans la dèche; 2° gêné, qui tire le diable par la queue.

*Điện*, proprement « électricité » : mourir, être refroidi, lâcher la rampe.

*Nguội*, proprement « refroidi » : rater.

#### JOUEURS <sup>(1)</sup>.

*Xẻ xẻ*, proprement « scier en deux » : pièce de vingt cents (0 \$ 20).

*Dé* « chèvre », ou *rồng xanh* « dragon vert » : billet de banque de cinq piastres. *Rồng xanh mọc cánh* (*Khai-hoá*, 9 novembre 1921, 2° p., 6° col.). « Le dragon vert a poussé des ailes » (titre d'un entrefilet sur un vol de billets de cinq piastres).

*Trâu* « buffle », ou *bò* « bœuf » : billet de banque de vingt piastres.

*Voi* « éléphant » : billet de banque de cent piastres. *Nhét voi vào ví. Một người dân làm nghề mục súc trí phú. Một khi phạm tội vi-cảnh, quan phụ mẫu de làm án; người dân xin nộp ba dẻ dẻ chuộc tội, quan không cho; sau xin nộp hai trâu, quan giận mắng: Tội mày to bằng con voi kia mà !... Người dân hiểu ý, dâng quan một voi, giữa lúc đem voi vào có khách đến chơi. Quan vội vàng nhét voi vào ví da !... Giắt trâu qua ông ta gọi là trò quỷ thuật; nhét voi vào ví, không biết là trò gì ?* (*Thực-nghiệp dân-báo*, 6 août 1923, 2° p., 1<sup>re</sup>-2° col.). « Fourrer un éléphant dans un portefeuille. Un homme du peuple <sup>(2)</sup> avait fait fortune

<sup>(1)</sup> Comme nous l'avons dit plus haut, nous laissons de côté les termes techniques, tels que : *sài lạng* « martingale » (cf. *Thực-nghiệp dân-báo*, 14 juin 1923, 1<sup>re</sup> p., 5° col.), *một tít* « avoir du guignon » (*Khai-hoá*, 17 avril 1923, 3° p., 6° col.), etc.

<sup>(2)</sup> Lire : « un brave zigue ». *Dân* « citoyen » est, comme *nhà quê* « campagnard, rustaud », d'un usage courant dans la presse indochinoise, notamment dans la presse saigonaise de langue française : « Les mandarins s'attachent à montrer devant le *dân* ce calme serein

dans l'élevage des bestiaux. Un jour qu'il s'était rendu coupable d'une contravention de police, le mandarin père-et-mère menaça de le mettre en jugement. Notre homme proposa trois chèvres pour racheter sa peine <sup>(1)</sup> : le mandarin refusa. Il offrit alors deux buffles. Le mandarin se fâcha et lui lava la tête : « Mais ton crime, dit-il, est aussi énorme qu'un éléphant ! » L'homme comprit ; il présenta un éléphant, qu'il amena au moment où le mandarin recevait une visite. Et celui-ci de fourrer précipitamment le pachyderme dans son portefeuille de cuir. . . . Conduire un buffle à travers un tuyau est une prestidigitation. J'ignore de quel nom il faut appeler le tour qui consiste à fourrer un éléphant dans un portefeuille. »

*Đuông*, corruption de *đồng* : une piastre. Cf. supra *cuả*.

*Bóc hạt đậu*, proprement « prendre du pois par pincées » : jeu du *phán-thán* <sup>(2)</sup>. *Sau chọt nghĩ ra là bóc hạt đậu* (*Khai-hoá*, 23 novembre 1921, 2<sup>e</sup> p., 5<sup>e</sup> col.) « Je reconnais soudain qu'on prend là du pois par pincées », c'est-à-dire qu'on s'y livre au jeu du *phán-thán*.

*Tong* ou *twong*. Origine inconnue. Décavé.

*Ngắt ngọn*, proprement « cueillir à la cime » : emprunter, taper.

*Phát*, proprement « agiter, brandir », cf. le proverbe *Cò đến tay ai ngờ vì tay phát* « Qui tient le drapeau l'agite » ou l'occasion fait le larron : 1<sup>o</sup> faire des giries ; 2<sup>o</sup> faire avaler des bourdes à quelqu'un ; 3<sup>o</sup> gourer ; 4<sup>o</sup> gréguer. *Ma-cô ! . . . không phát máy canh hồ thì lấy* <sup>(3)</sup> . . . *mà chao' với lão !* (*Khai-hoá*, 10 janvier 1923, 3<sup>e</sup> p., 5<sup>e</sup> col.) « Maquereau <sup>(4)</sup> ! sans la cagnotte de ces dernières soirées, avec quoi aurais-tu gobelotté ? » <sup>(5)</sup>.

## COMÉDIENS.

*Xuyên hóp* « bracelets [dans leur] écrin », euphémisme pour « menottes ».

*Bà loong-coong* « la dame au dring-dring », traduction humoristique de *bà*

et permanent qui impose le respect. » (*La Petite Tribune indigène*, 11 août 1923, 3<sup>e</sup> p., 4<sup>e</sup> col.).

<sup>(1)</sup> Sic pour « faire étouffer l'affaire ». Sur le rachat des peines, cf. [*Hoàng Việt luật lệ*], *Code annamite*, traduction de P.-L.-F. PHILASTRE, 2<sup>e</sup> éd., t. I, p. 54 « Notice historique sur le rachat des peines », et, p. 112, art. 1<sup>er</sup>.

<sup>(2)</sup> Cf. G.-E. MAUGER. *Quelques considérations sur les jeux en Chine et leur*

développement synchronique avec celui de l'empire chinois in *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1915, p. 238 et suiv.

<sup>(3)</sup> Réticence obscène.

<sup>(4)</sup> Français dans le texte.

<sup>(5)</sup> Littéralement : « avec quoi aurais-tu pris ton potage ? » *Lão* est emprunté de l'ancien argot des chanteuses de Hanoi : *lào* ou *tí lão* « potage » (cf. GUÉON, *loc. cit.*, p. 63 et 66).

*nhạc* « la dame au grelot », expression d'origine inconnue désignant la belle-mère.

## CHANTEUSES.

*Dành* ou *dênh* « 1° se rendre à ; 2° jouer des jambes » (sur les variantes et la formation de ce mot ainsi que des suivants, cf. CHÉON, *loc. cit.*, p. 64 et 70).

*Lắc* « 1° manger ; 2° bâfrer » (*Ibid.*, p. 64, 70 et 75).

*Thóm* « tabac » (*Ibid.*, p. 72 et 75).

*Vet* « bétel » (*Ibid.*, p. 62 et n. 7).

*Lao* « potage » (*Ibid.*, p. 63).

*Dên* « alcool » ; *dên swa* « à gogo » (*Ibid.*, p. 61, 64 et 70).

*Khiu* « pantalon, grim pant » (*Ibid.*, p. 63 et 72).

*Mão* « sang », altération de *máu*, même sens.

*Đlu* « galvauder », altération de *đlu*, même sens.

*Quê vè* « client, pilier » (*Ibid.*, p. 62 et 71).

*Bánh nanh* « frère aîné » (*Ibid.*, p. 67, 70 et 71).

*Bị sị* « sœur aînée » (*Ibid.*, p. 66, 70 et 71).

*Bánh nem* « cadet, cadette » (*Ibid.*, p. 67, 70 et 71).

*Sệt kính* « craindre sa femme » (*Ibid.*, p. 63, 65 et 75).

*Móng* « nenni » (*Ibid.*, p. 63, 68).

*Bí thiêt* « connaître parfaitement » (*Ibid.*, p. 65).

*Bị hòi* « inviter » (*Ibid.*, p. 65).

*Tòm*, galette, quibus, braise (cf. CHÉON, *loc. cit.*, p. 63 et 72).

*Che tàn*, proprement « couvrir d'un dais » : écumer la marmite. *Nghe đồn hóm đó cụ đi che tàn mà cũng như cụ làm chủ-trương* (*Khai-hoá*, 6 décembre 1921, 2° p., 6° col.) « Le bruit a couru que le vieux se faisait goberger ce jour-là ; or, c'était lui qui casquait. »

*Quích*, jobard. Est-ce une altération de *vích* « hanneton » (?), *dại như vích* « étourdi comme un hanneton » ? Cf. ces vers d'une poésie de chanteuses : *Giời đã cho được kiếp làm ngvòì, Chẳng chời cũng ngvòì cườì ra chú vích* (BUI-MAI-ĐIỀM, *Châu tú Diễm*, p. 30) « Le Ciel nous a fait naître dans le monde des hommes. Si nous ne jouissions pas des biens de la vie, on nous prendrait pour des niquedouilles. »

## TIRAILLEURS TONKINOIS.

*Lạt*, proprement « lien » de bambou ou de rotin : galon, sardine.

*Chông* « [galons] superposés » : sergent-major.

*Chéo* « [galons] obliques » : sergent.

*Chông đỏ* « [galons] rouges superposés » : caporal.

*Giập mặt* « écraser la bile » : garde indigène, appelé dans le langage normal *lính khô xanh* « soldat au langgouti bleu ».

*Đổ máu* « verser du sang » : tirailleur tonkinois ou *lính khô đỏ* « soldat au langgouti rouge ».

*Quả táo* « pomme » : bombe. Peu usité.

*Súng ngũ liên* « pistolet [à répétition] à cinq coups » : giroflée à cinq feuilles. *Giòn cho thầy quyền một dịp súng ngũ liên* (*Khai-hoá*, 19 janvier 1923, 3<sup>e</sup> p., 6<sup>e</sup> col.) « Décharger sur le militaire une série de coups de pistolet », c'est-à-dire lui flanquer plusieurs soufflets.

ORIGINE COMMUNE  
DES  
ARCHITECTURES HINDOUES DANS L'INDE  
ET EN EXTRÊME-ORIENT,

PAR

H. PARMENTIER,

ARCHITECTE DIPLÔMÉ PAR LE GOUVERNEMENT,  
CHEF DU SERVICE ARCHÉOLOGIQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

---

C'est un fait admis, et à juste titre, depuis le commencement des études sur les arts principaux d'Extrême-Orient qu'ils dérivent de deux sources, l'Inde et la Chine, et la division s'est faite aisément entre les deux origines : s'il y a désaccord à l'occasion, c'est sur le point de savoir si les arts d'une famille n'ont pas tiré quelque élément de l'autre source. On admet d'ailleurs pour les représentations figurées l'apport en Chine, avec le bouddhisme indien, des traits principaux des images saintes et l'on attribue dans la naissance de celles-ci une part importante à la Grèce, part plus ou moins prépondérante suivant les diverses opinions. Ce n'est au fond qu'une question de degré et le fait est acquis, au moins dans son ensemble. Nous ne nous occuperons guère ici que des arts d'Extrême-Orient rattachés à la famille indienne.

Ce sont pour l'Indochine : l'art çam, les deux formes de l'art khmèr, primitif et classique, séparés par l'hiatus du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle, l'art laotien, l'art siamois, qui participe des deux, et l'art birman;

hors de l'Indochine : l'art indojavaonais. Mais si l'origine commune de ces arts n'est pas discutée, il est par contre difficile de préciser la façon dont chacun d'eux est né et leur degré réel de parenté. C'est ce point que nous voudrions éclaircir ici pour la seule architecture.

Le rattachement, admis de tous, de ces arts à l'art de l'Inde est plutôt une conséquence de leur dépendance religieuse qu'un résultat tiré de l'examen des formes. On sait que leurs divers pays ont reçu de l'Inde ou le bouddhisme ou le brahmanisme et l'on en déduit comme une conséquence naturelle que leurs monuments, abris d'images bouddhiques ou brahmaniques, dérivent des monuments indiens élevés pour recevoir ces mêmes images. Et c'est tout, car le rapport entre les premiers de ces édifices et ceux de l'Inde, contemporains ou antérieurs, est loin d'être frappant; privés de leurs images et de leurs inscriptions, les textes divers disparus, nul ne songerait à première vue à les rapprocher des temples hindous. Tout au plus sent-on avec ceux-ci un air de famille, d'aucune façon une parenté directe.

Ces rapports vagues semblent établir leur filiation avec les monuments exécutés dans le Dekkan par la dynastie des Pallavas; les relations de celle-ci avec les pays de l'Est sont un fait historique et cette concordance a suffi pour assurer l'hypothèse de la source indienne de nos arts. Mais, nés d'une origine commune, ils devraient se ressembler entre eux et différer peu du modèle : il n'en est rien.

Il est vrai que l'Inde même n'est guère mieux partagée et qu'il y a plus d'écart entre certaines de ses architectures qu'entre cet art des Pallavas et ceux d'Extrême-Orient : l'origine même des formes les plus répandues, comme celle du sikhara, est restée jusqu'ici un mystère.

Tout cela est bien étrange et aucune filiation sûre ne peut être déterminée : la question demande donc à être reprise à fond et dans son ensemble.

Passons en revue les divers arts indiens et de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Il semblerait plus logique de commencer par les premiers. Mais ce n'est pas un tableau général que nous voulons faire des architectures indiennes : nous bornons notre ambition à déterminer l'origine des diverses familles de monuments qui ont subsisté. Donc, nous reviendrons à l'Inde par un détour et nous allons d'abord passer en revue nos arts d'Extrême-Orient dans leurs premières manifestations seules, cherchant à déterminer leurs traits principaux avec l'esprit de leur composition.

ART ĆAM. — Le Ćampa où l'influence indienne est avérée dès le III<sup>e</sup> siècle de notre ère d'une façon indubitable (stèle de Vò-canh) nous offre les premiers témoins de son art au VII<sup>e</sup> siècle seulement.

Cet art apparaît alors constitué dans sa forme la plus parfaite et ne fera ensuite que dégénérer. L'architecture y montre deux écoles distinctes que nous avons décrites dans l'*Inventaire* sous les noms d'art primitif et d'art cubique. Elles ont en commun l'habitude de construire les temples en sanctuaires formés d'une tour de briques à plan carré, cantonnée de fausses portes et précédée d'un vestibule qui est lui-même une petite tour. Ces édifices se présentent parfois en un front de plusieurs tours, mais rien n'autorise à croire que cette conception soit de la première heure et il faut attendre longtemps pour voir un tel front conçu d'un seul jet (Vàn-tuòng au XI<sup>e</sup> siècle).

Le plan le plus normal paraît d'un quinconce de sanctuaires, l'un dominant, les autres parfois adossés au mur d'enceinte.

L'art primitif au début montre assez souvent un sanctuaire rectangulaire avec un étage réduit enfermé entre deux pignons courbes.

Dans les deux formes les parois sont divisées par des pilastres ciselés. L'art primitif orne les entrepilastres de niches enfermant une figure. Porte ou fausses portes sont constituées, pour l'encadrement de la baie même, par deux élégants piliers en saillie,



d'ordinaire à plan redenté, qui supportent un pignon ogival : des moulures encadrent d'un U renversé un tympan sculpté; elles sont terminées en bas par deux motifs qui, le plus souvent, sont des monstres à tête d'éléphant tournés vers l'intérieur ou des têtes de makara dirigées vers l'extérieur; une suite de feuilles rampantes ramène le contour à la forme d'une ogive bulbée.

Tous les arcs ou pignons et le chevet des statues sont traités dans ce même esprit.

Sur le corps de la tour d'art primitif s'élève, en se réduisant par étapes franches, une série d'étages analogues au corps, mais dépourvus de base et conçus ainsi comme s'ils partaient de fond : quatre motifs correspondant aux fausses portes, occupent les axes; chaque angle vif du terrasson reçoit un amortissement, réduction lui-même de la tour, tandis que l'ensemble de l'étage forme ainsi une réduction du plan en quinconce que l'on voit parfois réalisé pour le temple tout entier.

Le dernier étage prend la forme octogonale et porte un couronnement en obus. Aux coins des corniches, au sommet des pignons, des dalles découpées en silhouettes aiguës, dans l'esprit d'un nāga ou en tête de makara, accentuent les angles.

L'art cubique, avec une réduction moindre de la largeur des étages, les traite comme une construction complète posée sur le corps inférieur. Il n'offre pas d'amortissements et accuse moins le parti d'accentuation des angles. Sa porte aux colonnes octogonales soutenant un linteau s'enferme sous un pignon d'un esprit différent, porté par deux pilastres aux moulures coupées par un plan sec vers l'intérieur.

ART CAMBODGIEN. — Nous ne devrions nous occuper ici que de la première forme de l'art cambodgien, l'art khmèr primitif, l'art pré-angkorique ou l'art prékhmèr de quelque façon qu'on veuille l'appeler. Mais ce serait admettre que la seconde, celle qui eut son plein épanouissement à Añkor, est la continuation de la première,

et nous pensons tout le contraire. Aussi les examinerons-nous toutes les deux dans leurs débuts respectifs.

a. L'art prékhmèr n'apparaît comme l'art çam que longtemps après l'apport de la civilisation indienne au Cambodge. Il se divise aussi en deux courants séparés, mais moins opposés. Tous deux procèdent par sanctuaires isolés, de préférence rectangulaires, mais à multiples étages, que vient terminer une voûte à deux pignons, même si l'édifice est de plan carré. La section du corps principal est de contour uni ou bien à redent.

Le type simple présente d'ordinaire un plan sans saillies; il est orné de pilastres serrés et sa corniche supporte de nombreux étages, petits et peu retraits, que vient terminer ou la voûte à double pignon ou un couronnement central. Cette composition ne laisse pas de place à des amortissements d'angle.

Le type riche offre un redent sur chaque face et s'y orne d'une fausse porte. Les pilastres enferment dans les entrepilastres une réduction d'édifice figurée en haut palais volant et toujours terminée par un pignon. Les étages plus importants, complets, répètent le corps inférieur avec sa base, et le bahut des divers terrassons offre le motif typique des niches à tête, le *kūdu* de l'art Pallava.

Les angles reçoivent des amortissements en réduction de tours ou décoratifs, moins fréquents dans les sanctuaires, constants dans les palais figurés aux entrepilastres. La voûte supérieure qui termine l'édifice en dessus de deux étages, rarement plus, paraît avoir été garnie d'une file d'épis.

Dans les deux formes, la baie vraie ou fausse, plus ou moins riche, présente une porte entre larges dalles, précédée de colonnettes rondes et d'un linteau : il dessine toujours un arc terminé ou avalé par des makaras; c'est le *tiruaci* de l'art Pallava. Le pignon qui s'y superpose porte par une dalle mince sur deux pilastres aux moulures coupées : il encadre d'un contour en carré aux angles arrondis, épanouis en bas, une nouvelle image de palais.

Dans les deux formes, les sanctuaires sont construits de brique enduite et durent offrir l'aspect d'une construction de pierre.

b. L'art khmèr classique présente à son tour aussi deux courants, l'un moins connu que l'autre et que nous avons baptisé à son origine du nom d'art d'Indravarman; il semble, mais dans une certaine mesure, continuer le type riche de l'art prékhmèr et se prolonge en art des temples pauvres et toujours en briques jusqu'aux derniers jours de la période classique.

Comme l'art prékhmèr il n'emploie au début que la brique enduite, pour la masse de l'édifice, mais il abandonne le plan rectangulaire et en particulier la terminaison en pignons opposés. Le plan est carré, redenté, les étages importants, complets et peu nombreux; ils se garnissent souvent d'amortissements aux angles en réduction de la tour.

Comme décoration, cet art perd les *kūdu* et abandonne les palais volants dans les entrepilastres; il y substitue une niche enfermant un personnage, tandis que tout le reste du panneau adopte un décor caractéristique. L'arc garde sa forme en carré arrondi et son support de pilastres coupés; ils enferment un linteau intermédiaire entre le type III et les types I et II, puis adopte franchement le type III<sup>(1)</sup>.

Les colonnettes octogonales se rapprochent de plus en plus de celles de la seconde série et le tympan, après avoir reçu une ornementation très spéciale, reste d'ordinaire nu, dans la même masse, en carré arrondi, jusqu'aux derniers jours.

L'art classique apporte en même temps, au début du ix<sup>e</sup> siècle, une combinaison toute différente et qui ne se rattache à rien de connu. Il traite encore les sanctuaires en tours, mais, disposition nouvelle, les unit par une série de galeries plus ou moins ouvertes et dont la voûte encorbellée à extradors en coupe de cloche peut n'avoir comme supports que des piliers de pierre : ces galeries ont

<sup>(1)</sup> Classification de M. L. de Lajonquière dans l'*I. K.*, I, p. LXXVIII et suiv.

une nef centrale plus élevée, accompagnée d'un ou deux bas côtés conçus de même, mais en demi-voûtes. Les piliers y sont carrés et les principaux sans base. La tour-sanctuaire peut aussi être détachée de l'ensemble et dans ce cas est souvent percée de quatre baies. Libre ou liée par les galeries, elle présente toujours un plan à plusieurs redents qu'accentue encore la saillie des portes, de telle sorte que l'ensemble tend au losange. Le pilastre n'y compte presque plus en saillie avant qu'il ne disparaisse tout à fait et l'entrepilastre forme un panneau de sculptures dont le motif principal est une niche importante occupée par une figure. Les portes et fausses portes mettent autour de la baie un encadrement de linteau du type III, non unique encore au Bayon, un des premiers nés de cet art, et des colonnettes octogonales aux moulures serrées. L'entourage extérieur est formé d'un fronton d'un type tout nouveau, porté par une fausse poutre décorative de pierre sur un avant-corps aux moulures coupées. Le fronton s'encadre d'un corps ondulé de serpent pour venir s'épanouir en bas en nāgas multiples, issant d'une tête de monstre. Une suite de feuilles rampantes, aiguës et jointives, régularise la courbe dans la masse d'une ogive; les tympans principaux s'ornent de scènes rangées en registres horizontaux comme aux portes de nos cathédrales.

Les étages nombreux répètent toute la composition inférieure et accusent davantage et de proche en proche le redentement du plan; les frontons des fausses baies y reprennent la forme rectangulaire de l'art d'Indravarman et de l'art prékhmèr et le décor de simples rinceaux autour d'une tête de monstre, mais avec le motif classique de nāgas et de feuilles rampantes. Le retrait de chaque étage sur le bahut est trop faible pour appeler un amortissement et une simple rangée d'antéfixes, sur les axes intermédiaires et sur les angles, suffit à l'occuper. Le couronnement circulaire en lotus se place sans peine sur le dernier étage dont les redents s'enferment presque dans un cercle. La multiplication des étages et des arêtes de redents, avec la présence des antéfixes, finit par enfermer tout

l'ensemble dans la masse d'un ellipsoïde allongé, voire d'un cône curviligne, et c'est l'aspect que présentent les superstructures des tours d'Ankor Vat, quand on les débarrasse des pointes dont la fâcheuse restauration de Fournereau, trop fidèlement suivie à l'Exposition de Marseille, les a affublées en les dénaturant : les représentations des bas-reliefs ne montrent au sommet qu'une courte terminaison dans l'esprit général.

Les galeries et les édifices longs, toujours munis d'un étage, offrent le même système de frontons ogivaux pour terminer les voûtes traitées en imitations de toitures courbes en tuiles à canal. Toutes les compositions de galeries et de vestibules suivent la même loi de réduction proportionnelle; il s'ensuit que les crêtes ressaudent d'avant en arrière et que chaque élément semble prêt à rentrer dans le précédent, ce que le général de Beylié appelait avec humour le système télescopique.

Une grande importance est souvent donnée aux soubassements qui s'étagent en gradins. Un fait à noter est l'importance prépondérante que prend le *nāga* dans la composition et le décor; il y élimine le *makara* d'une façon presque absolue.

c. De même que nous avons inscrit dans cette revue l'art classique khmèr, bien que de date plus récente que l'art des Pallavas, nous y placerons aussi le *vat* cambodgien moderne; car dans son exécution récente, il semble répéter des formes traditionnelles qui nous sont conservées par quelques monuments fort anciens comme Vat Phū et le Prāṇ Vihār. Il se présente toujours en toitures aiguës et l'auvent triangulaire de son pignon offre, simplifié, le même encadrement de *nāga*.

ART LAOTIEN. — Nous ferons une place aussi à l'art du Laos dont les pagodes, si ruinées déjà, ne sont guère plus anciennes, parce qu'ici encore la tradition semble avoir maintenu de très vieilles formes. Les édifices s'y classent en *vat*, en *that*, en chapelles voûtées.

Les *vat* dans la forme la plus riche offrent, comme toutes les salles *çames* ou khmères, trois nefs; deux épines de colonnes s'enfermaient de murs aux fenêtres percées sous une image de *pràsàt* conventionnel, ou mieux de *that* spécial. Deux porches continuent la salle sous la même toiture et l'ouvrent aux deux bouts. Les colonnes, parfois rondes, sont plus souvent en carré redenté, sans base et s'amincissent de bas en haut. Elles sont munies de chapiteaux d'un type spécial et sans tailloir. Les toits qui s'imbriquent « télescopiquement » ont leurs rives extrêmes retroussées en deux cornes gracieuses dans le même esprit que le *nāga* khmèr.

Les *that*, parfois en fines aiguilles, semblent le souvenir de petites tours à quatre baies, à toits courbes ou droits, superposés, où le premier domine; un haut épi termine le tout; il en subsiste encore de minuscules dans cet esprit.

Ils offrent souvent des auvents de baies dans leurs petits étages et de rares édifices montrent cette même superposition de toits, ici droits, avec les mêmes lucarnes.

Les chapelles, souvent en simples niches, présentent une voûte longue à l'extrados ogival et les arcs des portes d'enceinte, portes d'ordinaire à deux étages, offrent une ouverture du même dessin. L'archivolte se décore au bout d'oiseaux qui se substituent au *makara* ou au *nāga* des autres arts. Ici d'ailleurs le *nāga* disparaît presque à son tour pour faire place à un autre être à long cou, un oiseau à trompe d'éléphant.

ART SIAMOIS. — Si nous avons jeté un coup d'œil sur l'art cambodgien moderne et sur l'art laotien, par contre nous n'examinons pas ici l'art siamois, mal connu d'ailleurs dans ses débuts. Il semble tenir beaucoup de l'art khmèr et de l'art laotien; dans les édifices pleins, le *prang* ne montre que le type du *pràsàt* allongé sans mesure et les *vat* se rapprochent tantôt de ceux du Cambodge, tantôt de ceux du Laos. L'art khmèr lui-même semble d'ailleurs

lui avoir beaucoup emprunté à son tour, depuis la décadence du Cambodge.

ART BIRMAN. — L'art birman nous offre à une époque plus récente que l'art çam et l'art prékhmèr, au x<sup>e</sup> ou au xi<sup>e</sup> siècle, des formes anciennes très différentes de celles de ces arts. Les édifices en maçonnerie sont de deux types principaux : les uns sont de formidables masses percées seulement de maigres couloirs voûtés et surmontées en leur centre d'un couronnement important, proche parent des sikharas indiens; les autres, forme plus rare, offrent une disposition moins anormale : édifice carré couronné d'une pyramide d'étages en corps de moulures, sommée d'un petit motif plus ou moins analogue au précédent; ce type se retrouve, et prend ainsi un caractère plus général, dans l'arrière-plan des portes. Celles-ci, comme les pignons, s'encadrent d'une suite d'arcs qui rappelle en angle bas le motif ondulé et haut du pignon khmèr classique; une large feuille s'y retrouve au coin; d'autres, rampantes, garnissent la ligne extérieure ondulée en la régularisant. Les parois sont nues, mais s'ornent aux angles de pilastres qui, nouvelle bizarrerie, offrent un décor de triangles aux extrémités et d'un losange au centre, qu'on trouve d'une façon constante dans les réductions d'édifices aux entrepilastres de l'art prékhmèr. Au pied du pilastre, une feuille en gaine saillante rappelle à son tour un motif courant de l'art laotien. Mais le fait important et anormal dans un art dérivé de l'Inde, c'est la présence ici de voûtes réelles, d'arcs appareillés, construits il est vrai de grandes briques, accolées par le plat au rouleau précédent, et qui s'appuient pour former la voûte sur leur tranche. Je n'ai pas mentionné l'arc appareillé courant dans l'art laotien actuel, parce que les monuments y sont trop modernes pour que ce système ne puisse y être un apport récent : la brique y est d'ailleurs clayée par sa face longue, comme il est ordinaire. Ici, la disposition est frappante et constante dans des monuments de date certaine, contemporains de tant d'édi-

fices de l'Inde et de l'Indochine où la voûte encorbellée est préférée.

En face de cette architecture massive où jure le déchiquetage du cadre des baies et des pignons, se voit — de nos jours seulement, puisque les modèles anciens n'ont pu durer — une architecture de bois, aux fins toits superposés, tout hérissés de mille aiguilles qui montrent avec la finesse d'une matière autre, la quintessence de l'esprit du déchiquetage de ces archivoltas de baies.

Je ne cite que pour mémoire les immenses et splendides stūpas dont la base s'épate d'une façon puissante et qui offrent ou la masse imposante d'une formidable coupole pleine, ou la pointe démesurée d'une aiguille de cent mètres de haut.

ART INDOJAVANAIS. — Avec l'art indojavanaïs, le seul qui nous reste à examiner, nous rentrons dans une série plus normale, plus ancienne aussi sans doute.

Ici encore les monuments n'apparaissent que longtemps après l'emprise indienne sur le pays. L'art de Java a ses plus vieux témoins architecturaux sur le plateau de Dieng. Ils datent du ix<sup>e</sup> siècle, alors que l'immigration hindoue est certaine dès le iv<sup>e</sup>-v<sup>e</sup> siècle. Ce sont de petits monuments isolés, très simples de forme et très voisins d'aspect de ceux qui sont figurés sur les bas-reliefs, presque contemporains, du Borobudur. Ils se présentent en petits temples isolés, à plan simple ou redenté, à étages décroissants qui offrent sur les angles des amortissements en réduction d'édifice. L'un des plus curieux, le Čandi Bima, à plan redenté, dont la composition d'étages confuse est étirée en hauteur, a ses angles garnis de petites tourelles à deux corps superposés ornés d'arcs-niches à tête et terminées par une sphère côtelée; ils unissent ainsi deux éléments que l'Inde ne nous offre qu'à de grandes distances dans l'espace et le temps, le *kūḍu* et l'*āmalaka*.

Le Čandi Kalasan, de 778 A. D., est un monument bouddhique



d'une admirable conception, au plan en croix, où la salle centrale s'entoure de quatre annexes. De belles niches entre les pilastres d'angle en ornent les parois et sur le centre s'élèvent deux étages octogonaux, tandis que des stūpas en cloche forment le couronnement et les divers amortissements qui viennent occuper les terrasses laissés nus par le retrait des dispositions centrales.

L'élément caractéristique de ces constructions est la composition de la porte qui s'enferme sous une archivoltte montant de fond, prise dans une tête énorme au sommet et terminée, en bas des deux chutes verticales, par de splendides têtes de makara qui se retroussent vers l'extérieur. Ce motif est dans cet art d'un emploi universel et encadre la plus petite lucarne, la moindre niche, aussi bien dans les monuments que dans les représentations d'édifice, figurées aux parois des splendides couloirs à ciel ouvert du Borobudur. Elle vient régler aussi la composition des chevets de statues, mais arrêtée ici parfois sur la traverse du dossier.

La localisation de Çrīvijaya par M. Cœdès et l'heureuse application à Java par M. Krom de cette précieuse découverte, a mis aujourd'hui hors de doute que cet admirable ensemble de monuments, élevé au centre de l'île, fut édifié sous l'influence du royaume de Palembang, alors souverain du pays. Sumatra même, centre de cette puissance, ne présente que des vestiges insignifiants, mais la péninsule malaise, qui en dépendit, offre dans tel vieux monument de Ligor le type même des plus gracieuses constructions apparues aux bas-reliefs du Borobudur<sup>(1)</sup>.

En opposition avec l'art du centre, l'art de l'Est de Java, non soumis par Çrīvijaya, qui débute modestement dans le même temps, mais ne prend une réelle importance que plus tard, présente une composition de monuments différente. Tandis que le

<sup>(1)</sup> Le Vat That de Xaya. Cf. LAJONQUIÈRE, *Rapport sommaire sur une mission archéologique (Cambodge, Siam, Presqu'île malaise, Inde)*, 1907-1908

(*B. C. A. I.*, 1909, fig. 7); voir également *Essai d'inventaire archéologique du Siam* (*B. C. A. I.*, 1912, p. 132-137).

centre de l'île procède par grands ensembles, quinconces ou rangées de sanctuaires qu'entourent des lignes concentriques éloignées de templions, l'Est de Java montre plutôt les édifices isolés. Le plan est carré, cantonné seulement de la porte et des fausses-portes. L'édifice s'étire ici en hauteur et plus tard pour obtenir plus d'élancement encore le sanctuaire viendra à l'occasion se musser dans le soubassement, laissant la vraie cella inaccessible. Il y a ici la même opposition qu'entre les larges compositions épatées de l'art birman ou de l'art khmèr classique obtenues par des moyens différents et les édifices en hauteur de l'art prékhmèr et de l'art cam. En outre, la haute tour offre une composition d'étages toute différente, petits, nombreux et composés de la répétition d'un motif unique qui viendra terminer l'ensemble et qui, fait inattendu, l'arrête par une table horizontale, surface supérieure d'un cube évasé de bas en haut. De plus l'arrangement de la porte est tout autre et la tête principale existe seule, formant tout à la fois linteau et fronton de la baie. A la réserve du couronnement extrême, cette disposition de tour est déjà celle du Prambanan, élevé dans le centre, quand se produit la réaction orientale qui devait ramener l'indépendance de Java : on ne peut en juger sur les sanctuaires dont les superstructures se sont écroulées, mais c'est la composition qui est indiquée par les réductions d'édifices qui cantonnent les hauts perrons.

Nous avons fini notre revue rapide des arts hindous d'Extrême-Orient. Si nous cherchons ce qu'il y a de commun dans tous ces monuments, nous voyons que la similitude se réduit uniquement au fait de renfermer le sanctuaire dans une tour, plutôt carrée, à quatre baies, fictives ou plus rarement vraies en dehors de l'entrée nécessaire, masse couronnée par une pyramide d'étages qui répètent en le réduisant de proche en proche le corps inférieur, appliquant dans le détail et d'une façon presque constante le principe de composition par réduction successive des mêmes éléments.

Encore le sanctuaire carré à pyramide n'apparaît-il guère que comme une tradition dans un de nos arts et non des moindres, l'art birman. Aucun autre fait n'est commun à tous, sauf peut-être le parti d'accuser les silhouettes d'angle par le relèvement de quelque motif, pièce d'accent, antéfixe, corne faîtière ou amortissement d'angle.

D'autre part, nous voyons des caractéristiques propres les séparer avec netteté les uns des autres. Sans insister sur la présence de l'arc appareillé dans le seul art birman, nous voyons dans l'art prékhmèr le parti de terminaison à deux pignons qui lui est à peu près propre, — l'emploi des galeries de jonction réservé à l'art classique khmèr, — la composition typique et si originale de la porte dans les deux arts de Java.

La ressemblance de masse paraîtrait indiquer la parenté. Encore pourrait-on dire que, si l'on met à part les monuments bouddhiques, même mahâyânistes, où la composition est d'ailleurs un peu différente, le même problème eût pu appeler la même solution. La divinité brahmanique exige une demeure où seul pénétrer son desservant. A ce programme mesquin et indigne de la puissance du dieu, il n'y a qu'une solution élégante, étirer cette géole en hauteur, en faire un clocher. Mais c'est tout.

L'application des mêmes principes dans la composition de ce clocher, les similitudes de détail qui s'accusent d'un art à l'autre, à côté de leurs divergences profondes, marquent mieux la continuité, l'esprit de famille de ces formes. Un motif entre tous est typique à ce point de vue; et puisque nous avons déjà parlé des Pallavas, nous pouvons le faire remonter jusqu'à cet art, sans affirmer cependant — insistons sur ce point — qu'il en soit le père.

Le *tiruaci* qui encadre la porte des Pallavas offre aux extrémités de son arc des makaras montés par un petit cavalier et leur queue se retourne en rinceaux détaillés, vieux motif indien qui apparaît déjà au bout des traverses sur les toranas de Sanchi et de Barhut, et qui, on ne sait par quelle étrange fortune, ira faire le départ

des poutres dans nos charpentes gothiques. Les *kūdu* du même art montrent leur petit arc terminé en bas par des têtes de makara tournées vers l'extérieur, tandis qu'une tête de monstre, vague tête de lion, orne le haut de la courbe.

L'art *çam* primitif a parfois sur les bouts de son archivolt, en bas, des makaras ou leurs frères, des *gajasimhas* montés tournés vers l'intérieur; certains de ses arcs, ou tel chevet, montrent les trois têtes.

L'art cubique avait des têtes de makara au chevet du retable de la tour principale de *Động-dương* et il est probable que le motif retroussé des rinceaux au fronton courant de ses appliques, bien visible sur celle du même piédestal, est la stylisation d'une tête semblable.

L'art *prékhnèr* a dans son linteau I le makara monté avalant ou terminant l'arc et dans ses arcs de niche les trois têtes.

L'art d'*Indravarman* a les têtes de makara aux extrémités de l'arc enfermant son fronton spécial.

L'art *khmèr* classique montre le *nāga*, proche parent du makara, qui sort d'une tête de lion et parfois de *gajasimha*, à la même place, d'une façon constante, et son linteau III offre souvent au centre une tête de lion et des *nāgas* aux extrémités.

L'art *laotien* a parfois, aux bouts d'un encadrement en arc, un motif d'oiseaux tournés vers l'intérieur, dont le long cou se place comme la trompe du makara.

L'édifice énigmatique du V. Jai de Sukhotai, au Siam ancien, montre les makaras montés tournés vers l'intérieur et conservés dans le décor d'enduit.

Le fronton d'une fenêtre du Nam Paya birman se termine à chaque bout par un monstre de même famille.

Enfin, l'art indo-javanais ou du centre a sa porte encadrée de l'arc aux trois têtes et l'art de l'Est forme tout son linteau de l'énorme tête principale.

De telles similitudes ne peuvent être fortuites.

De même tous ces arts montrent un système d'ornementation en rinceaux qui rappellent encore moins des feuillages vrais que ne le font les feuilles d'acanthé grecques; on les voit dans l'Inde dès les premiers jours des monuments bâtis et dans les penes de la queue aux makaras Pallavas. Jamais une étude directe, dont l'artiste est d'ailleurs très capable, d'une plante réelle, n'est faite pour la décoration courante et cette ornementation conventionnelle suffit à tous les besoins.

Par une mode étrange et dont l'universalité ne peut être un fait de hasard, ces rinceaux se plient souvent à évoquer telle image d'être qui n'a rien à voir avec eux, et qui finit par s'y discerner à peine; on sent que le sculpteur se plaît seulement à l'évoquer. Souvent encore il amuse son rinceau de petits personnages ou de fantaisies spéciales, comme ce motif particulier où la tige est le prolongement de la trompe d'un monstre assis lui-même à califourchon sur celle-ci, fantaisie bizarre plus spéciale à l'art khmér classique, mais dont on retrouve l'esprit dans d'autres arts de cette grande famille.

Mais il est inutile de reprendre en détail tous les exemples possibles et il suffit de résumer cet examen par les deux points suivants : la similitude de masse et la continuité de certains détails accusent la parenté de nos arts; leur diversité réduit cette parenté à un vague cousinage.

Nous savons que c'est à l'Inde qu'il faut demander l'ancêtre commun. Voyons quelles familles de monuments y montrèrent, avec la même masse du sanctuaire à pyramide d'étages, les caractères propres à chacun de nos arts dérivés, au <sup>vi</sup><sup>e</sup> ou au <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle, la plus lointaine époque où ceux-ci nous apparaissent.

La question ainsi posée est vite résolue, mais par la négative : l'Inde artistique est des plus riches en écoles d'architecture . . . , mais après cette date. Avant elle, il n'y a guère de monuments construits que dans l'art gréco-bouddhique du Gandhāra : encore n'en subsiste-t-il que des soubassements. Outre que ses décors lui

donnent une tout autre figure, le type même de notre sanctuaire-tour ne s'y soupçonne pas. Nous savons d'ailleurs par les monuments postérieurs du Kashmir, vers quelle forme architecturale cet art tendait : elle n'a rien à voir avec les nôtres. Notons seulement le parti de chapelles rangées le long des murs autour du motif central, disposition qui rappelle certains alignements de l'art khmèr classique et de l'art indojavaonais. M. Foucher a donné l'origine de ces chapelles isolées; il y voit le souvenir des cellules monastiques, comme il nous apporte la filiation de l'étrange arc trilobé de cet art dans la coupe de l'édicule à voûte centrale, entouré d'une demi-nef annulaire, disposition de trois nefs de hauteurs différentes qui se retrouve dans tous nos arts et spécialement dans l'art khmèr classique.

Si nous écartons cet art né sur les frontières himalayennes, nous ne trouvons que l'admirable création bouddhique des stûpas et des temples excavés, quelques rares monuments guptas, comme le petit temple restauré à Sanchi, ou des édifices isolés comme les sanctuaires de Têr et de Chezarla : encore le second pourrait-il être, en raison du caractère de sa décoration, moins ancien que les archéologues anglais ne le supposent.

En dehors de ces monuments, il n'existe que le fameux temple de Bodhgayā, non daté, mais qu'on s'accorde aujourd'hui à reporter au vi<sup>e</sup> siècle, et les *raths* de Mavalipuram, ces rocs taillés au vii<sup>e</sup> siècle, en réductions de sanctuaires construits de toutes pièces. Il nous faut tout d'abord éliminer comme ancêtre commun le temple de Bodhgayā : rien ne ressemble moins à cette immense tour à peine diminuée de bas en haut que nos sanctuaires à la pyramide si marquée, si bien découpée en gradins. Il ne reste donc que les *raths* des Pallavas, dont, comme nous l'avons vu, certains détails de décor se retrouvent d'une façon frappante dans tel art d'Indo-chine, l'art prékhmèr. Encore n'y a-t-il pas la filiation, car si les *raths* ont avec les premiers monuments du Cambodge de curieux rapports, ils s'en séparent d'une façon nette sur un point important :

tous donnent à la colonnade une place considérable, qui fait de l'édifice figuré une construction délicate à réaliser en construction robuste et le pilier libre fait défaut dans l'art prékhmèr. Il disparaît d'ailleurs avec les raths; à cent mètres de ceux-ci s'élève un temple, cette fois construit, mais un siècle plus tard et dans le même aspect : il n'offre plus de supports indépendants. De même tous les autres monuments bâtis à Kancipuram (le Conjeeveram des Anglais), lorsqu'ils tentent de montrer les mêmes colonnes, ne les présentent plus qu'en trompe-l'œil; l'architecte les adosse aux murs.

Pour qui examine d'un esprit non prévenu ces faux édifices, si remarquables et si précieux, leur rapport avec nos arts d'Extrême-Orient n'apparaît que fort lointain. L'édifice isolé est couvert par une série d'étages qui vont en se réduisant, mais ces étages s'accusent en files de pavillons bien séparés du fond, de telle sorte qu'une circulation existe par derrière, et ces pavillons sont des éléments complets, distincts les uns des autres, de deux types même, en aucune façon une réduction décorative de l'ensemble.

Enfin, cet art des raths ne possède aucun des éléments caractéristiques ni de l'art çam dans ses deux écoles, ni du futur art khmèr classique, ni la porte spéciale de Java. Il doit donc être éliminé comme générateur commun.

L'art Pallava écarté, il ne reste aucun autre art de l'Inde même qui puisse servir d'origine, puisque les autres monuments construits sont tous plus ou moins postérieurs. Et cependant on sent bien, — et les raisons que nous avons données plus haut montrent qu'on est dans le vrai, — qu'il faut chercher dans l'Inde cette origine. Comment résoudre cette anomalie ?

Il en est une autre que nous n'avons pas signalée jusqu'ici, bien que nous l'ayons fait pressentir au sujet de l'art çam primitif. Il apparaît, avons-nous dit, tout entier constitué au <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle et dans la forme la meilleure qu'il atteindra jamais. Que signifie cette

éclosion brusque, si ce n'est une importation complète étrangère. Le Čampa est indien depuis le III<sup>e</sup> siècle au moins : comment se fait-il qu'on n'ait songé à abriter des dieux si vénérés et si craints que quatre siècles après leur introduction ? L'art prékhmèr est né de même en un pays depuis longtemps civilisé et ce n'est qu'au VII<sup>e</sup> siècle encore qu'il apparaît, au même temps où, dans l'Inde, les Pallavas réalisent leur conception, d'esprit si voisin, et par cette combinaison étrange de rocs taillés en édifices. La date précise de l'apport indien au Cambodge n'est pas exactement connue, mais les témoignages relatifs au Fou-nan semblent le faire remonter au I<sup>er</sup> siècle de notre ère <sup>(1)</sup>. Aucun monument dans l'esprit de l'art khmèr classique ne se retrouve avant le Bayon et son école se manifeste d'un coup par une centaine de monuments dont certains, comme Bantāy Čhmar, immenses, sans qu'un détail montre un tâtonnement <sup>(2)</sup>.

L'art indojavanaïse apparaît aussi à Dieng dans une forme arrêtée et sa conception la plus originale, sa splendide porte aux trois têtes, ne sera pas modifiée dans les monuments postérieurs. Or les édifices de Dieng sont du IX<sup>e</sup> siècle et Java est depuis longtemps indianisé.

Pourtant des temples ont dû exister dans tous ces pays avant ceux qui nous apparaissent et si la raison même ne le disait, les images d'édifices qui se voient en réduction sur les murs des premiers conservés l'indiqueraient. S'il n'en existe guère qu'une dans un fronton de Mi-sou F<sub>1</sub> pour l'art čam, on est bien tenté de voir dans les appliques des deux formes čames des réductions d'édifices ; ces images sont innombrables aux parois des bâtiments de l'art prékhmèr, aux bas-reliefs du Borobudur, dans ceux du Bayon.

Bien plus, nous les retrouvons même dans certains monuments de l'Inde, un peu moins anciens il est vrai, à Ceylan. Et dans nos

<sup>(1)</sup> P. PELLIOU, *Le Fou-nan* (B. É. F. E.-O., III, 290).

<sup>(2)</sup> Je ne parle pas des repentirs et

des reprises qui sont de tout l'art classique, sinon de tous les arts dérivés de l'Inde.



divers bas-reliefs, elles n'apparaissent pas en tout semblables aux monuments qui les portent. Ces modèles montrent une variété bien plus grande, des formes souvent bien plus délicates, qui ne reparaissent que plus tard ou qu'on ne retrouve jamais ensuite.

Que prouve alors leur existence sur nos monuments quand il n'en existe plus aucun vestige dans les pays où s'élevaient ces derniers ? Simplement ceci : qu'ils étaient en construction légère et que leur disparition n'a pas laissé de traces derrière eux.

Mais que nous apprend l'Inde même ? Justement l'existence et l'importance de cette construction légère. Si nous n'avions les raths du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle et les temples souterrains des premiers siècles de l'ère chrétienne, l'Inde serait aussi pauvre en monuments que nos arts d'Extrême-Orient avant le <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle : il lui resterait les tas de matériaux que représentent les stūpas, et c'est tout : les « railings » mêmes, si précieux par leurs sculptures, nous manqueraient car ils sont une simple traduction en pierre de clôtures de bois. Tout au plus, comme Ceylan, nous offrirait-elle des soubassements et de riches perrons, si encore cette partie y avait été constituée de façon durable.

L'existence commune de cette architecture légère dans l'Inde et hors de l'Inde indique où il faut chercher l'origine des arts indiens d'Extrême-Orient : elle sera dans cette seule architecture légère, universellement employée dans les débuts.

J'arrête l'hypothèse en quelques points que je compléterai ensuite :

1° L'élément commun de tous les arts indiens d'Extrême-Orient : *a*, est l'art ancien de l'Inde en construction légère ; *b*, transporté dans sa forme primitive ou dans un des aspects successifs qu'il a pu prendre dans l'Inde.

2° Cet art ainsi importé à des stades différents de son évolution, s'est développé plus ou moins dans chaque pays et suivant des conditions différentes.

3° Fixé dans une forme en matériaux durables, celle-ci a pu évoluer à son tour, tandis que l'art léger continuait à son côté une existence parallèle et, ignoré de nous, a pu encore à l'occasion réagir sur la forme durable, la seule qui nous soit parvenue.

4° Quelques pays, pour des raisons diverses, n'ont jamais opéré cette fixation relative et la construction légère ou mixte s'y est maintenue. Elle ne nous donne pas d'ailleurs le type primitif importé, à cause des réactions et des transformations locales accumulées pendant tant de siècles.

5° Une forme indienne massive a pu exister dès l'origine dans l'Inde et être également génératrice en Extrême-Orient.

Reprenons ces différents points en précisant la valeur des termes que nous employons :

1° *a.* Qu'une architecture en construction légère ait existé dans l'Inde et qu'à la réserve des stûpas elle y ait tenu une place presque exclusive, c'est ce que prouvent de mille façons et les récits des pèlerins chinois et leurs descriptions enthousiastes des monastères bouddhiques, avec leurs regrets fréquents d'incendies dévastateurs, les souvenirs que nous en conservent pour l'intérieur les monuments excavés, pour l'extérieur les raths et les figurations sur les « railings »; enfin l'absence presque complète de tout vestige d'édifice construit, au moins jusqu'aux Guptas. J'entends par « édifice construit » tout espace couvert qui n'est pas obtenu par la simple taille dans une masse naturelle de pierre, falaise ou bloc isolé. L'entassement de matériaux qu'est un stûpa ne correspond pas pour moi à la définition d'édifice, car il ne présente en somme aucun problème réel d'architecture s'il s'élève sur un sol assez ferme pour le soutenir. Toutes les indications recueillies se rapportent à des édifices en construction légère et tous les archéologues sont d'accord sur ce point essentiel.

D'autre part, il ne faudrait pas comprendre « construction

légère » dans un sens trop étroit : le terme « périssable », si toutes les architectures ne l'étaient pas en réalité, serait plus exact même. Nous croyons en effet qu'il s'est agi surtout, dans l'Inde, d'une construction non exclusivement en bois, mais où le bois fournissait l'armature, tandis que la brique, crue ou cuite, et surtout le torchis, fournissaient les remplissages; l'aspect extérieur et la conservation étaient assurés par des enduits façonnés.

La présence de formes courbes dans les couvertures indiennes exige même le torchis, soutenu par une carcasse et protégé par des enduits tenaces et Yi-tsing nous en fournit la recette dans un passage précieux sur le temple de Nalanda <sup>(1)</sup>. Toute forme à peu près peut être réalisée de cette façon et certaines, que la pierre interdit, dans les larges portées par exemple, sont des plus faciles à exécuter ainsi. Mais cette architecture peut n'avoir pas été unique. L'emploi de la brique cuite dans les murs de support est même admissible. Telle architecture, comme celle récente du Laos, qui emploie cette matière pour ses murs minces, mais la soutient au-dessus des baies sur des poitrails de bois, est en train de disparaître sans laisser de traces. Dans un incendie, ou même avec le temps, les toitures s'effondrent, les murs se réduisent à quelques pans isolés, instables et d'où tout décor s'est détaché. Rien n'y sera plus reconnaissable quelques années après la ruine ou l'incendie.

Il n'est même pas possible d'écarter complètement de l'hypothèse la construction en pisé ou en murs de briques crues. Laissée sans protection, la terre non cuite n'eût fait aucun service. Mais un bon enduit, entretenu sans négligence, assure à l'ensemble une durée presque éternelle. D'ailleurs, nous avons une preuve de l'emploi de ces systèmes au Gandhāra et l'incendie nous y a conservé des parties de maçonnerie et de terrasse en argile qui ne se sont durcies que dans la fournaise accidentelle <sup>(2)</sup>. Ces maçonneries

<sup>(1)</sup> YI-TSING, *Religieux éminents*, trad. CHAVANNES, p. 87.

<sup>(2)</sup> Cf. *B.É.F.E.-O.*, XXII, p. 237.

épaisses pouvaient alors recevoir de véritables voûtes, ou porter des couvertures légères du système précédent. L'emploi de briques crues ou de pisé conduit à des formes presque semblables à celles de la construction en matériaux robustes. Mais l'absence d'entretien amène une disparition tout aussi complète et, abandonné, l'édifice retourne à la terre originelle sans laisser la moindre trace de son existence éphémère. C'est ce qui se passa sans doute au Bengale et cette architecture massive et voûtée a pu engendrer l'art birman.

b. Rien ne prouve que cette architecture primitive ait été identique dans toute l'Inde qui a pu essaimer et le modèle que nous traduisent les raths est d'aspect tout différent des innombrables constructions figurées dans les bas-reliefs des « railings ».

De plus, l'évangélisation des pays voisins de l'Inde peut fort bien s'être accomplie en diverses périodes et de divers points d'expansion. C'est même le plus vraisemblable.

2° Il est donc à présumer que les éléments initiaux importés dans les pays étrangers à l'Inde, en une ou en plusieurs fois, dans des conditions sans doute différentes, ont dû se développer ou régresser de façons tout aussi diverses; l'influence des conditions et des habitudes de construction locale peuvent avoir contribué encore à modifier la dérivation. Je pense l'avoir montré pour Java, et un fait analogue semble probable pour l'art classique khmèr : il est donné par la présence des pignons aigus comme ceux de Vat Phu, plus près même, par leur courbe concave, du toit laotien que du toit cambodgien actuel.

3° Il a bien fallu que cette architecture importée se fixât en traduction robuste pour qu'elle nous parvînt, soit par elle-même, soit par les images laissées sur les parois durables. Par bonheur le cas de Ceylan est rare où le seul souvenir d'édifices importants n'est qu'un quinconce d'innombrables colonnes de pierre. Une évo-

lution partielle, depuis le moment de fixation relative, fut inévitable, bien que sans doute involontaire. L'histoire de l'art çam en montre un exemple frappant.

4° On a vu que là où cette architecture importée se fixait un jour en matériaux robustes, elle restait encore susceptible d'être influencée par les modes de construction locale. Il est par suite fort possible que dans les pays où aucune forme n'a été arrêtée en matériaux robustes, l'architecture importée<sup>(1)</sup> se soit fondue dans les architectures antérieures. Il semble que ce soit le cas pour la Chine, la Corée et le Japon, en partie pour le Laos, l'architecture légère du Cambodge, du Siam et de la Birmanie, peut-être du Népal.

L'inclinaison fréquente des parois en surplomb de bas en haut vers l'extérieur, qui ne paraît pas de l'Inde antique, aurait ainsi survécu en certains points. Le relèvement des angles de toiture qu'on attribua longtemps, et à tort, à la Chine, simple cas de l'accentuation des silhouettes, peut faire partie des importations indiennes; bien qu'elle ne semble pas de la première architecture bouddhique, cette accentuation est trop générale pour n'avoir pas une origine commune; peut-être appartient-elle à l'Inde primitive. Quant à la multiplication des étages fictifs, qui n'apparaît pas, je crois, chez les sauvages d'Extrême-Orient et qui présente de nombreuses et d'inutiles difficultés d'exécution, il est probable qu'elle vient de l'Inde où l'habitude de la multiplication des étages du vihāra et de la superposition des parasols au-dessus du stūpa y conduit tout naturellement.

5° Même s'il a existé dans l'art indien, à une époque lointaine, une forme massive en briques crues, la forme légère devait être

<sup>(1)</sup> Religions et sculpture religieuse peuvent d'ailleurs s'être transportées, à

la rigueur, sans amener avec elles une architecture correspondante.

transportée plus facilement que l'autre. Marchand ou apôtre, conquérant même, le nouveau colon ne dispose ni du temps ni des ressources nécessaires pour construire tout d'abord en matériaux durables. Il faut une longue implantation chez les non-civilisés pour qu'on puisse appeler les techniciens nécessaires et dresser les aides indispensables à des travaux en pierre; et même à l'époque de fixation, bien des œuvres ne peuvent s'achever : l'art khmèr classique et l'art çam nous en montrent de trop nombreux exemples.

Il n'est pas certain, pour finir, que nous possédions la totalité des formes qui purent être exportées de l'Inde, car il est possible que nous ne connaissions pas tout ce qui exista au pays colonisateur dans ces temps anciens de constructions si périssables. Il semble en effet que l'art de l'Inde ait été varié à l'infini, ce qui n'étonne pas quand on pense à l'exubérance de la pensée hindoue et si l'on considère les facilités données par la matière utilisée. On reconnaît dans les bas-reliefs du Borobudur une série de formes qui se retrouvent à des âges divers de l'architecture indojavanaise. Il semble que toutes ces formes se soient conservées à l'état latent ou plutôt n'aient pas cessé de se maintenir dans l'architecture légère contemporaine : une simple question de mode les fit préférer à un instant donné et passer en traduction robuste, laissant les autres se perdre sans qu'il en reste aujourd'hui aucune trace.

Tout ceci, dira-t-on, n'est qu'hypothèse? Je suis le premier à en convenir; mais si, dans une question sans solution directe, l'hypothèse rend compte des faits principaux, c'est déjà beaucoup et jusqu'à preuve du contraire, elle mérite d'être prise en considération. Elle paraît possible dans l'ensemble. Tient-elle encore dans le détail? Tout d'abord, elle implique la nécessité de l'existence d'une architecture légère dans l'Inde — tout le monde l'accorde — et de son transfert dans les colonies indiennes : il fallait bien loger ou les moines bouddhistes ou les dieux brahmaniques. Il n'y a pas là de difficulté. L'important est de savoir si toutes les architectures

d'Extrême-Orient peuvent admettre une semblable origine et si le système appliqué avec succès hors de l'Inde, permet d'éclaircir dans l'Inde même les difficultés qui obscurcissent encore l'histoire de son architecture.

Nous avons montré pour l'art çam que non seulement cette transcription était possible mais qu'elle était même nécessaire et nous nous contenterons de renvoyer à cette démonstration qu'appuient des figures parlantes<sup>(1)</sup>.

Nous avons fait seulement cette réserve, et nous la maintenons encore, que l'art cubique évoque plutôt le souvenir d'une architecture mixte, murs épais et couverture légère, dont l'origine indienne est également possible.

L'art prékhmèr n'est pas plus rebelle : la forme riche se lit plus aisément peut-être en construction mixte, la forme simple en architecture légère et la plupart des réductions d'édifices accrochées aux parois ne peuvent guère, dans leurs modèles, être conçues autrement qu'en édifices légers ou mixtes.

Il y avait dans le pays une trop longue habitude de l'édification des temples en briques pour que le problème d'origine se pose au sujet des édifices de l'art d'Indravarman; encore les gracieuses niches de Bakong et de Lolei montrent-elles que la tradition d'une fine architecture légère était encore florissante : elles évoquent d'une façon nette le souvenir d'un bâtiment en pyramide légère, à petits étages. Mais l'art classique semble apporter une traduction en pierre d'une forme plus originale, car le premier thème hindou s'est profondément modifié au contact d'influences locales aujourd'hui inaccessibles. Il semble que le Cambodge du Nord, qui paraît à la fin du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle avoir rétabli le calme à son profit, ait développé auparavant une forme d'architecture légère importée aussi de l'Inde, mais qui se serait très modifiée sur place, donnant aux galeries, à peine indiquées dans l'art de Sāmbór-Préi Kūk, une

<sup>(1)</sup> Cf. *I. C.*, II, p. 489 et suiv.

importance extrême, substituant au makara dans le décor le naga, qui, dans cet art, a dès le premier jour une fortune considérable. De cette vieille architecture légère nous aurions des exemples dans les bas-reliefs du Bayon : ils offrent en effet de curieuses tours groupées où l'on a voulu voir l'image d'Añkor Vat, construit deux siècles plus tard. Cette assimilation est invraisemblable; elle impliquerait une durée énorme pour l'exécution de ces bas-reliefs et cette longue continuation ne semble guère possible quand tout le reste du décor et des personnages montre un même esprit et un caractère très différent de la sculpture du fameux temple.

Rappelons ici que telle forme, en apparence très éloignée d'une exécution en construction légère, comme le motif des grandes têtes du Bayon, de Bantāy Čhmār, des portes d'Añkor Thom et du sanctuaire central du Pr. Prāh Stuñ, paraît déjà exister dans le vieux temple de Nalanda où Yi-tsing mentionne au sommet des édifices des têtes de la taille d'un homme<sup>(1)</sup>.

Pour l'art du Laos la question est résolue d'avance, du fait même qu'il est une architecture mixte et plutôt légère : combien évoluée, par exemple, c'est ce que montre son aspect si particulier; le miracle est qu'il puisse s'y trouver des éléments anciens reconnaissables.

Avec la Birmanie, nous sommes en présence d'une tout autre question et le problème d'une filiation d'architecture légère ne se pose même pas pour les grands monuments. Dans les autres arts les parois peuvent être énormes pour le vide central, mais ce vide apparaît encore comme la raison même de l'ensemble. Ici la masse existe pour elle-même, comme c'est le cas du stūpa qui d'ailleurs a donné lieu, dans ce pays, à de splendides et formidables compositions.

La présence simultanée de la voûte et du sikhara supérieur identique aux sikharas indo-aryens permet de rattacher cette ar-

<sup>(1)</sup> Cf. *B.E.F.E.-O.*, X, p. 206, n. 1.



chitecture à celle du Nord de l'Inde, région avec laquelle la Birmanie fut en rapport avant le <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle.

On sait que les grandes vallées de l'Inde septentrionale sont dépourvues de pierre à bâtir et que les seuls monuments anciens qui nous en soient parvenus sont exécutés en briques cuites. Ils coexistèrent à côté de ces splendides couvents d'architecture légère dont les pèlerins chinois tour à tour vantent les beautés ou déplorent l'incendie. La formidable tour de Bodhgayā est un de ces édifices de maçonnerie. On a voulu voir dans les voûtes de décharge qu'il présente à l'intérieur, une restauration birmane, tant la voûte appareillée semble étrangère à l'Inde antique. Mais il n'y a aucune raison pour admettre cette introduction postérieure <sup>(1)</sup>, quand on voit dans la même région, sur le vieil édifice de Bhītagāon <sup>(2)</sup>, daté par Cunningham du <sup>vii</sup><sup>e</sup> et par M. Vogel du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, les mêmes arcs exécutés de la même façon.

Il semble qu'il y ait en Birmanie dans ces étranges entassements de matériaux une confusion entre le stūpa, ou même ses soubassements, et l'édifice lui-même, temple ou couvent. Il n'y a ainsi aucun rapport, et même plutôt contraste, entre l'aspect extérieur qui semble indiquer de simples murs renforcés de pilastres aux angles, couverts d'une terrasse légère comme à Ceylan et percés de baies aux frontons dentelés, et la massivité de l'intérieur. C'est comme un décor indépendant, collé sur un cube de maçonnerie pleine. Le sikhara indo-aryen, qui vient souvent se substituer au stūpa élané dressé au centre, sera examiné plus loin. Ici, la filiation avec l'art de l'Inde n'est pas évidente et, n'était la présence du sikhara, elle ne pourrait être affirmée. Elle implique l'existence antérieure, soit dans le pays même soit dans la contrée éducatrice,

<sup>(1)</sup> Aussi bien un tel souci de construction et une reprise si délicate dans des maçonneries d'une hauteur aussi considérable paraît-elle invraisemblable. Quand une restauration par hasard s'exécute en

Orient, ce n'est jamais qu'un replâtrage extérieur; ce qui ne doit pas être vu n'est jamais l'objet d'un travail considérable.

<sup>(2)</sup> Cf. *Arch. Surv. A. R.*, 1908-1909, p. 5 et pl. I-V.

d'une architecture massive qui eut disparu sans laisser de traces. Ce n'est d'ailleurs qu'un à-côté de notre thèse. Elle serait cependant confirmée encore ici par l'existence de tours à quatre baies qui rentrent dans l'esprit général indien et par leur présence en arrière-plan derrière nombre de portes de ces bâtiments massifs.

L'art indojavanaïse montre dans ses réductions d'édifices un type d'architecture déjà très évolué par son passage à Çrīvijaya et qu'on peut encore traduire, à l'occasion, en construction légère; le plus souvent la construction mixte semble mieux lui convenir. J'ai traité cette question en détail autrefois<sup>(1)</sup>. Il est impossible de savoir si l'étrange porte aux trois têtes est venue aussi de l'Inde, — ce qui n'aurait rien d'étrange d'un pays qui fit une fois d'une gueule de monstre l'entrée formidable d'un temple souterrain, — et si le motif des trois têtes s'est seulement épanoui autour du linteau. Aucune difficulté réelle ne s'oppose à la filiation d'architecture légère indienne.

Revenons enfin à l'Inde et sans nous perdre dans le dédale des divisions nouvelles auxquelles l'absence d'une reprise d'ensemble a conduit les rééditeurs de l'*History of Indian and Eastern Architecture*, voyons si celles de la vieille classification de Fergusson peuvent trouver leur origine dans la construction périssable.

Le problème ne se pose pas pour l'architecture bouddhique des temples excavés et leur interprétation en construction légère est un fait acquis. Je ne mentionnerai qu'un détail auquel on n'attache pas, à mon sens, assez d'importance : c'est la conception des nefs à voûte en berceau. On en parle comme s'il s'agissait d'une construction ordinaire où des colonnes indépendantes porteraient une voûte seulement posée dessus. Une telle conception est difficile à admettre et le rapprochement extraordinaire des colonnes n'aurait dans ce cas aucun sens. Si la voûte légère est indépendante de ses supports, il n'y a pas de raison de les serrer ainsi et une large tra-

<sup>(1)</sup> Cf. *L'Architecture figurée dans les bas-reliefs de Java* (B.E.F.E.-O., VIII, p. 46 et suiv.).

vée d'architrave portera sans peine cette voûte d'une colonne à l'autre. Le caitya de Bhaja montre qu'il faut comprendre de toute autre façon la conception indienne. Les colonnes, fort simples et sans chapiteau, sont inclinées vers l'intérieur et prolongent les piedroits de l'arc, eux-mêmes obliques. Cette voûte est une voûte élastique à ossature de cerces de bois que le tailleur de grottes n'a garde d'oublier; il a tenu à les faire figurer en les accrochant à la voûte, tant elles lui semblent nécessaires. Mais leur suspension même dénature leur rôle. En réalité, ces cerces qu'on peut concevoir comme des bois courbés ou assemblés à joints croisés ainsi que les membrures d'une carène, se prolongent par la colonne même avec laquelle elles ne forment qu'un. L'ensemble est indéformable, comme la fameuse charpente de Philibert de l'Orme, et constitue des éléments analogues aux arceaux d'un jeu de croquet fichés en terre et sur qui vous pouvez mettre le pied sans qu'ils se faussent. La demi-voûte latérale arrête la tendance à l'ouverture des cerces intermédiaires implantés dans l'architrave.

Nous sommes mal renseignés sur la disposition intérieure des vihāras, car nous n'avons guère que des descriptions littéraires qu'éclaire l'étude des salles excavées et des raths plus tardifs. La disposition en pyramide apparaît d'une façon nette dans certains textes chinois et l'examen des raths la confirme. Elle s'oppose aux vihāras excavés dont les cellules se superposent, et contraste avec l'esprit que présentent les mille façades d'habitation figurées dans les bas-reliefs des « railings ». La disposition du Sud ne correspond d'ailleurs pas en tout à ces descriptions et les raths montrent les cellules en pavillons isolés, séparées par un couloir à ciel ouvert de la salle centrale de surveillance commune, tandis que textes et caityas creusés montrent les cellules rangées en ligne continue autour de la même salle. Les deux formes sont d'ailleurs possibles et toutes deux peuvent se prêter à la construction légère en pyramide, au prix de l'encombrement des salles communes par une forêt de colonnes.

Passons maintenant aux diverses écoles architecturales de l'Inde. Le point de départ des vimānas du Sud dans la construction légère, traduite par les raths, ne fait question pour personne et nous n'y insisterons pas.

Il n'en est pas de même du sikhara indo-aryen et son origine est restée jusqu'à ce jour une énigme.

Ce problème se complique du fait que les dates sont rares dans ce groupe et que les seuls édifices dont l'époque soit certaine sont les derniers élevés, du <sup>x</sup><sup>e</sup> au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle. En outre, tandis que les temples dravidiens ont une aire propre bien déterminée, les sikhara apparaissent dispersés en plusieurs séries dans l'Inde du Nord, séparés par de larges espaces, dans ce pays dévasté par la conquête musulmane.

Trois hypothèses ont été mises en avant pour rendre compte de cette étrange composition qui a déjà fait couler pas mal d'encre. Burgess explique <sup>(1)</sup> cette forme comme la plus rationnelle pour constituer une haute voûte ogivale à joints horizontaux. Mais cette conception donne au souci de la construction une place qu'il ne semble jamais avoir tenue dans les arts indiens; elle fait de la haute cheminée intérieure qui apparaît d'ordinaire comme une simple nécessité et que l'on cache par un plafond, le point de départ même de la forme extérieure, qu'elle traduit d'ailleurs fort mal au sommet. Enfin elle n'explique pas le passage brusque de la section carrée de la tour au plan circulaire du couronnement.

Celle de Choisy <sup>(2)</sup> est bien plus séduisante à première vue. Pour lui, le sikhara traduit un ancien empilage de madriers que vient serrer au sommet le poids considérable d'un āmalaka de pierre. Par malheur, l'hypothèse ne s'appuie sur aucune tradition, aucun fait certain, et elle rencontre bien des difficultés. Tout d'abord, elle soulève une première objection matérielle qui est considérable :

<sup>(1)</sup> Réédition de l'*H.I.A.*, de FERGUSON, I, p. 325.

in-8°, Paris, Gauthier-Villars, 1899, II, p. 160.

<sup>(2)</sup> A. CHOISY, *Histoire de l'architecture*,

rien dans la composition ne rappelle cet entrecroisement de bouts de poutres, en lui-même si décoratif et qui n'aurait pu manquer de fournir un important motif ornemental. Elle suppose en outre la persistance improbable d'un type de construction en bois très primitif, et même barbare, à côté de la savante charpente que nous révèlent les bas-reliefs : système qui eût exigé d'ailleurs une formidable quantité de bois dans un pays de grandes plaines où il doit être plutôt rare.

L'hypothèse ne deviendrait plausible que si l'on pouvait prouver ou bien que le type est des plus vieux et date du premier habitat des Aryens, ou que, né plus tard, il provient des régions montagneuses, aux puissantes forêts. Or, difficulté insurmontable, aucune représentation de ces formes si frappantes n'apparaît dans les bas-reliefs anciens et ces sikhara ne se montrent que très rarement dans les montagnes du Nord.

La troisième hypothèse est celle que donne Vincent Smith d'après Simpson <sup>(1)</sup>. L'origine du sikhara serait dans l'ossature en bambou des chars qui servent à promener les statues des divinités. Mais c'est, sans le moindre doute, intervertir les rôles. On conçoit qu'un char soit fait à l'imitation du temple et il en existe, en copie de pierre, d'excellents exemples dans le Sud <sup>(2)</sup>. Ainsi le dieu n'est pas dépaycé quand on l'emmène en promenade et il se trouve dans un cadre digne de lui. C'est d'ailleurs l'habitude en tous pays de demander à l'architecture la silhouette des chars de triomphe et nos cavalcades de Mi-Carême ne font pas autre chose. Mais créer le temple à l'image du char est déconcertant et s'expliquerait à peine chez d'anciens nomades. C'est supposer que le dieu a longtemps habité une maison roulante avant d'être fixé dans un temple immuable. Pourquoi d'ailleurs, si le char est le premier en date, a-t-il adopté cette forme spéciale plutôt que toute autre? Est-ce le

<sup>(1)</sup> Cf. Vincent SMITH, *Fine art in India*, p. 78 et 24 et fig. 7.

<sup>(2)</sup> Cf. FERGUSON, *H.I.A.*, II, pl. XI, p. 403.

type normal d'une voiture indienne? En aucune façon. Existe-t-il une seule image d'un véhicule analogue dans les bas-reliefs de l'Inde ou du dehors? Pas davantage. Tous les chars qui apparaissent à Sanci, à Amarāvātī, au Borobudur, à Añkor, sont d'esprit tout différent, copies d'architectures locales ou forme logique attendue qui comme aujourd'hui abrite la voiture d'un toit léger, courbe, en berceau ou en coupole, soutenu par quelques fins montants. Ajoutez qu'il y a peu de combinaisons moins stables pour un char que celle du sikhara, toute en hauteur : il n'y manquerait plus que le lourd āmalaka pour le condamner sans remède à verser.

Cette hypothèse est le type même de l'explication facile, séduisante au premier abord, et qui, serrée de près, n'explique rien.

En réalité, ce type de construction resterait incompréhensible si sa genèse ne s'éclairait d'une évolution parallèle des arts indiens à l'étranger. Nous voyons naître au Āmāpa des formes en pyramide curviligne, comme celle des temples de Bénarès, dernier terme de la lignée des sikharas et nous en connaissons le point de départ et les intermédiaires; à nous d'y prendre la méthode de recherches. Au Āmāpa, l'amortissement d'angle qui orne les tours-sanctuaires est au début un petit édifice à étages bien marqués et finit en pyramide curviligne bulbée, après avoir passé par la forme d'un pinnacle à multiples rayures horizontales, souvenir net des étages primitifs <sup>(1)</sup>. D'autre part, un fait est surprenant dans l'histoire de l'art dravidien. C'est la rapidité de l'évolution des formes architecturales, leur tendance constante à la multiplication des étages, qui atteignent très vite des nombres prodigieux. Cette multiplication, en les réduisant comme importance propre, ne tarde pas à les rendre presque insensibles. Il y a encore là une indication frappante; mais il faut retenir le principe seul et faire abstraction de l'exemple. La lecture aisée des raths de Mavalipuram en sanghā-

<sup>(1)</sup> Cf. *I.C.*, II, p. 157-163.

rāmas a satisfait trop vite l'archéologue; elle nous montre le sanghārāma dans le type à multiples pavillons indépendants comme l'édifice nécessaire. Nous avons montré qu'il pouvait n'être pas unique.

Quelle forme disparue faudrait-il donc évoquer? Un certain nombre de sikharas qui, par leurs détails décoratifs, semblent très anciens, tels ceux de Masrur<sup>(1)</sup>, de Kiragrāma<sup>(2)</sup> et de Nirmand<sup>(3)</sup> offrent dans leur composition un élément très caractéristique et qui va nous mettre sur la voie de la solution cherchée.

Les premiers montrent à leur surface une série de petits arcs, rangés en files horizontales. Ces arcs sont analogues aux kūḍus de l'art dravidien et, comme eux, fils sans doute des innombrables baies en fer à cheval de l'architecture légère ancienne. D'autres sikharas présentent une série de bossages horizontaux, disposition exceptionnelle dans tout l'art indien. Lorsqu'on tient compte de la rapidité effrayante avec laquelle le détail se multiplie dans cet art, on est amené à voir le point de départ du sikhara dans la traduction en matériaux robustes d'un sanghārāma léger ou mixte à multiples étages superposés, presque égaux en largeur, et percés de multiples fenêtres courbes, du type de celles auxquelles nous sommes habitués dans cet art ancien. Ces étages, déjà nombreux dans la réalité, se seraient, en devenant de purs décors, multipliés

<sup>(1)</sup> Les temples de Masrur, encore monolithes, sont attribués par M. HARGREAVES, *Arch. Surv.*, 1915-1916 au vin<sup>e</sup> ou au ix<sup>e</sup> siècle; cette date paraît être plutôt trop basse si l'on en juge par le caractère archaïque du motif de têtes au milieu des frontons, ainsi que par le reste de la sculpture décorative. Cette louable timidité résulte justement des doutes sur l'histoire du sikhara.

<sup>(2)</sup> FERGUSSON, *H.I.A.*, I, fig. 165, p. 299.

<sup>(3)</sup> FRANCKE, *Antiquities of Indian Tibet*

(*Arch. Surv.*, New Series, Vol. XXXVIII, pt. I, Calcutta, Superint. Gov. Print. India, in-4° ill., 1914, pl. V, a). Ce sikhara à étages encore en terrassons, comme les édifices de l'art indokhmèr, montre sur le fronton de sa porte une réduction de bâtiment analogue, mais en construction légère, comme en témoignent ses piliers de support libres. De trois en trois terrasses cette réduction offre la fenêtre en archivoltte outrepassée du vieil art indien. La porte amène à rattacher ce monument à l'art Gupta.

au point de finir par n'avoir plus que la hauteur d'une assise de pierre, bossage nu ou file d'arcs minuscules.

Pure fantaisie, dira-t-on? Que faut-il pour qu'elle puisse être une réalité? Trois conditions : 1° que des monuments légers aient existé, accumulant des étages de sections égales les uns au-dessus des autres; 2° que ces bâtiments sans durée aient été traduits un jour en matériaux permanents; 3° qu'un laps de temps suffisant se soit écoulé pour que cette folle multiplication ait pu se produire.

1° et 2°. Voyez les images de constructions légères dans les bas-reliefs anciens; elles ne se présentent jamais comme nos suites de pavillons-cellules des monuments dravidiens, toujours comme des édifices à étages ordinaires, munis de balustrades et de fenêtres importantes. Nous avons cette combinaison traduite en grand et en nombreux étages sur les deux jouées du caitya de Karli<sup>(1)</sup>. Bien plus, elle donne la forme déjà évoluée du temple de Bodhgayā qu'on s'accorde à croire du vi<sup>e</sup> siècle et qui jusqu'à cette heure ne se rattachait à rien. La malheureuse restauration anglaise n'a pu faire disparaître la trace des innombrables niches en fenêtres des multiples étages. Sur ce haut tronc de pyramide, de largeur à peine réduite en haut, pose un motif qui n'est pas l'āmalaka, mais qui est rond comme lui et comme lui se lie assez mal au reste de l'ensemble. Le monument de Bhitargāon donne un autre exemple de ce genre d'édifice. Donc de tels bâtiments ont pu exister et ils furent, au moins deux fois, traduits en matériaux durables.

3° Il n'a pas fallu dix siècles, du vi<sup>e</sup> au xvi<sup>e</sup> siècle, pour que l'art du Sud passe du rath, avec des étages rares et bien marqués, mais hachés en pavillons indépendants, aux grands gopuras où le sentiment des innombrables étages est presque perdu. Encore sommes-nous ici en présence de somptueux témoins de pierre, qui

<sup>(1)</sup> Cf. JOUVEAU-DUBREUIL, *A.S.I.*, I, pl. I, B.



durent et dont la présence tendrait à stabiliser l'aspect des édifices par la tradition, toute-puissante en Orient.

L'évolution du sanghārāma à étages continus a dû commencer, décorativement, avec la construction des premiers couvents légers dans le Nord. A quel moment le rapport strict entre l'intérieur et l'aspect extérieur s'est-il perdu, c'est ce qu'il est impossible aujourd'hui de connaître, mais il est à présumer qu'un tel rationalisme a dû céder bientôt au besoin d'ostentation et que les édifices anciens, comme aujourd'hui les palais et pagodes de Mandalay, durent faire bientôt de la superposition des étages un motif décoratif impressionnant, plutôt qu'une réalité : les moines purent habiter un ou deux étages plus facilement accessibles dans une partie qui gardait des hauteurs normales, le corps futur du sikhara, tandis qu'au-dessus s'empilaient en décors les étages fictifs. Leur sens réel est déjà complètement perdu quand s'élève l'énorme tour de Bodhgayā, au <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle. Car toute cette transformation s'accomplit en architecture légère où les reconstructions, par suite les chances de transformations, sont plus fréquentes. Encore ne faut-il pas oublier que l'Inde du Nord a utilisé de préférence les briques séchées ou cuites, le stuc et l'argile, matériaux qui par eux-mêmes poussent à la multiplication et à la réduction des motifs ornementaux. On peut donc admettre sans peine que toute cette évolution <sup>(1)</sup> était accomplie avant le <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle ou le <sup>x</sup><sup>e</sup>, date admise pour les plus anciens et plus caractéristiques sikhara de l'Orissa comme le Liṅgarāja de Bhuvaneswar <sup>(2)</sup>. La présence de

<sup>(1)</sup> Les exemples cités précédemment semblent amener à reculer bien davantage la date de cette évolution. Comme toujours, des types moins évolués ont subsisté à côté de types où l'évolution était bien plus avancée.

<sup>(2)</sup> Nous n'avons point mentionné à côté des sikhara monolithes de Masrur ceux de deux temples de l'Ouest de l'Inde

dont les clichés ont été publiés dans les rapports de l'*Archæological Survey* (Western Circle) pour l'année 1919 et l'année 1920. Ce sont tous deux des temples Guptas; le second n'est considéré comme tardif que pour la présence même de la couverture en sikhara (*Nachna*, pl. XVI et XVII, 1919), tandis que le sikhara du premier (*Sankargadh*, pl. XXVII, 1920)

véritables sikharas au centre des monuments birmans du <sup>x</sup><sup>e</sup> et <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle qui paraissent avoir subi surtout l'influence du Bengale et qui ne s'expliquait pas jusqu'ici, vient confirmer ce système. Ils ne se distinguent de ceux de l'Inde que par l'absence de l'āmalaka; il est remplacé dans cet art, comme au temple de Bodhgayā, par la lourde pointe annelée, souvenir connu des parasols des stūpas; celle-ci, d'un usage courant dans l'art bouddhique, était tout indiquée pour couronner le sanghārāma de construction légère, à étages multiples de même section horizontale.

Bien que cet āmalaka n'apparaisse pas ainsi comme nécessaire, il est indispensable pour la solidité de notre thèse que nous en rendions compte à son tour. On le voit placé ou en couronnement du sikhara ou en motif latéral, interrompant la succession des bossages. Donc, deux cas à considérer. Il faut, en outre, examiner l'āmalaka à deux points de vue : pour sa forme propre, identique dans les deux positions, et pour sa masse exagérée quand il vient constituer le couronnement.

Sa forme en elle-même n'est pas nouvelle; elle apparaît dans l'art Gupta comme élément de chapiteau; elle constitue un couronnement à l'entrée de la grotte 19 d'Ajanta<sup>(1)</sup> et un élément latéral intermédiaire dans une gracieuse niche de celle de Viçvakarma à Ellora, l'une et l'autre du <sup>v</sup><sup>e</sup> ou du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle ap. J.-C. La sphère aplatie est, dans l'art Gupta, à minces facettes ou cannelée; elle sera à côtes dans l'āmalaka : le passage n'a rien de difficile. Notons d'ailleurs que l'art khmèr classique offre de même un couronnement de lotus à multiples pétales bombés qui est bien voisin, comme forme, de l'āmalaka<sup>(2)</sup>. Sa présence sur les côtés

est tenu, sans preuves aucunes, pour une addition du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle. Il est identique d'aspect aux superstructures de nombre d'édifices d'art prékhmèr du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle.

<sup>(1)</sup> Cf. JOUVEAU DUBREUIL, *A.S.I.*, I, pl. X.

<sup>(2)</sup> Cf. FOURNEREAU, *Les ruines d'Ang-*

*kor*, in-fol., Paris, Leroux, 1890, Ba-phuon, pl. 45. La restitution est garantie par la présence au sommet de la tour d'un bloc renversé que nous avons depuis fait remettre en place. Voir également le monument çam d'inspiration khmère à Vān-tuòng, *I.C.*, pl. XLIV-XLVI.

nous apparaît au Čandi Bhima de Dieng, à Java, qui doit être du ix<sup>e</sup> siècle. Il y a donc là un motif courant dans l'art indien et ses dérivés.

Les dimensions exagérées de l'āmalaka comme couronnement cessent de surprendre si l'on voit la taille du motif terminal des tours de Vān-tu'ng, au Čampa <sup>(1)</sup>; elle étonnera moins encore si l'on admet que, tel le motif final à coupole des édifices du Sud, il est resté indépendant de la loi de réduction appliquée aux étages courants.

Toutes les complications que le sikhara offre ensuite dans l'Inde, comme les répétitions de l'ensemble initial à une échelle plus ou moins réduite le long de ses faces, ne sont plus que de ces variantes infinies dont l'art pléthorique de ce pays est toujours fécond. Un curieux édifice à composition d'art mixte, le Telika Mandir de Gualior offre, avec le plan rectangulaire et la couverture allongée de certains édifices du Sud, tous les éléments variés de cet art du Nord, sikharas réduits et grands arcs de baie, parents de ceux d'Ajanta et d'Ellora.

Une telle évolution devait se continuer, comme elle fit au Čampa, et les formes à multiple bossage, tendre à la surface lisse, en même temps que la multiplication du motif initial devait entourer la pyramide curviligne ainsi obtenue d'un essaim de petites pyramides minuscules; et c'est en effet ce que nous donnent les derniers monuments de la famille des sikharas, les temples presque modernes de Bénarès.

En somme, pour nous, l'origine du sikhara du Nord serait la même que celle du vimāna du Sud : le grand sanghārāma à étages de la construction légère primitive bouddhique; mais tandis que le monument méridional aurait répété une forme de ce sanghārāma où les cellules eussent été à chaque niveau traitées en pavillons isolés et chaque étage réduit en largeur à mesure qu'il s'élève,

<sup>(1)</sup> Voir la note 2 de la page précédente.

celui du Nord copierait un bâtiment plus simple : dans les étages égaux de celui-ci, les chambrettes contiguës n'étaient accusées en façade que par leur fenêtre, comme furent les pièces dans la construction courante, montrée par tant de bas-reliefs anciens des « railings ». Le dégagement des pavillons en arrière a dans le premier cas, conduit tout droit à la forme en pyramide de l'art du Sud, tandis que la superposition des étages égaux de l'art du Nord y faisait presque des gratte-ciel. Mais alors que la naissance de l'art du Sud et son développement ont lieu, grâce aux raths et aux édifices de pierre, presque sous nos yeux, dans le Nord l'évolution préparatoire entre la forme simple initiale et le terme final, le *sikhara*, se serait accomplie dans cette période de construction légère, pour nous si obscure, des premiers siècles du bouddhisme et des débuts du brahmanisme nouveau; nous n'assisterions ainsi qu'aux dernières complications du type formé, parce qu'il ne se serait traduit en matériaux durables dans le Nord qu'au terme de son évolution ou presque, à l'époque même où dans le Sud se faisait la transcription initiale dans les raths de Mavalipuram, au <sup>vi</sup><sup>e</sup> ou au <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle <sup>(1)</sup>.

Ce système résout la bizarrerie du voisinage des deux types à Pattadakal, sans qu'on soit obligé d'en appeler à l'hypothèse gratuite et hasardeuse de la fondation d'un prince du Nord à proximité d'un monument élevé suivant la forme normale dans le Sud. Rien n'empêche que les deux types aient pu coexister en architecture légère ou mixte en même temps et être traduits à la même époque en pierre.

Le *maṇḍapa* accompagne dès le premier jour le *sikhara*, nouvel indice de l'antiquité de celui-ci, car le *vimāna* n'est ainsi complété dans le Sud que longtemps après sa naissance. Par contraste voulu, c'est une autre forme du *sanghārāma* qui est utilisée ici, celle à cellules jointives, mais en pyramide. Par contraste encore,

<sup>(1)</sup> Cf. FERGUSSON, *H.I.A.*, II, pl. LIX.

elle est tenue fort basse : les petits étages se réduisent par sauts brusques et finissent par n'être que de simples dalles : l'aspect est celui d'une persienne couchée avec un angle tel que ses lames soient horizontales. Un bon exemple de cette étrange combinaison est donné par le temple du Soleil à Kônarak (Orissa).

Sikhara et maṇḍapa présentent une disposition particulière : la masse centrale reste carrée mais, comme l'a fort bien signalé Fergusson, les faces se bombent d'une suite de redents qui amènent le plan à s'enfermer dans un losange. Une telle disposition s'explique sans peine dans notre hypothèse : il fallait varier ces immenses et ennuyeuses parois verticales aux identiques rayures d'étages; aux saillies nerveuses que forment les gradins horizontaux du couvent en pyramide, le sikhara substitue les redents verticaux qui, par le jeu de la lumière, donnent un effet aussi plaisant.

L'art Cālukya se présente à première vue dans sa complexité comme un composé des deux autres, le vimāna dravidien et le sikhara indo-aryen. Il unit le plan du Nord avec l'étagement de pavillons du Sud; mais cette fusion n'est qu'un leurre, au moins dans la genèse des formes. En réalité dans l'art septentrional la superposition verticale qui fait de l'ensemble du sikhara une masse en pain de sucre, compte beaucoup plus que le déchiquetage du plan et, si la naissance de l'art Cālukya était due à une combinaison des deux types, c'est ce parti en hauteur qui eût donné leur caractère aux nouvelles conceptions; l'indépendance s'affirme par un détail important : le sikhara n'apparaît pas en réduction dans le décor du temple Cālukya. Il semble donc plus vraisemblable qu'il y a eu dans le domaine de cet art, à peu près le centre de l'Inde, le développement en construction légère d'une architecture présentant les mêmes tendances à la complication du plan que celle du Nord avec le système pyramidal des rangées de cellules indépendantes; elles se placent sur chaque redent. Le système de réduction successive y amène la multiplication des arêtes et l'ensemble finit par une multitude de petites verticales et de

faibles masses courbes de toitures. Comme dans le vimāna du Sud, la cellule supérieure, qui ne se réduit pas dans l'ordre de celles des étages, devient dévorante. Ici encore le maṇḍapa ne manque jamais et se combine même avec plusieurs sanctuaires sur deux axes pour une composition des plus compliquées.

Nous n'insisterons ni sur l'admirable système des plafonds du mont Abu dont la lecture en bois finement sculpté s'impose, ni sur la curieuse traduction de toit en bambous ployés dans les deux sens, qui donna le temple moderne du Bengale; il suffisait de les noter, car rien n'y garantit l'antiquité de leurs origines et leurs fortunes furent locales. Un autre type d'architecture, celle-là toute en bois, mérite davantage d'être signalé, car elle a conservé d'une façon claire le système de la superposition des étages, réduits ici à leurs simples toits. C'est au Népal qu'il s'est maintenu avec le détail, curieux et fréquent dans les constructions anciennes du pays, des parois inclinées de bas en haut vers le dehors<sup>(1)</sup>, ce que le général de Beylié appelait d'une façon imagée « en huche à pain ». On revoit cette disposition, qui ne peut naître que dans une architecture légère, en des points très espacés du domaine indien, à Java<sup>(2)</sup>, au Čampa, au Laos, en Birmanie. Quant aux enfilades de toits superposés en décroissance sur un même axe vertical, nul arrangement n'est moins naturel. Il n'est guère réalisable avec cette finesse qu'en construction légère et nous le retrouvons de cette façon dans les seuls pays où celle-ci a conservé une réelle importance, en Birmanie, au Laos, au Siam, en Corée et au Japon. Elle se confond d'ailleurs en partie avec la superposition honorifique des parasols au-dessus du Buddha et les deux systèmes décoratifs se sont soutenus l'un l'autre dans le goût des fidèles.

Pour conclure, l'ensemble de la question se présente ainsi :

<sup>(1)</sup> Pour les deux, voir FERGUSON, *bas-reliefs anciens de Java* (B.É.F.E.-O., H.I.A., II, p. 281 et 282. VII, fig. 118, pl. V).

<sup>(2)</sup> Cf. *L'architecture interprétée dans les*

l'architecture indienne, aussi bien au pays d'origine que dans son expansion extérieure, serait née du développement de la première architecture légère du bouddhisme. Quand le brahmanisme se substitua peu à peu à celui-ci, il lui aurait emprunté le seul monument qui pouvait convenir à son culte spécial, le vihāra à étages. Mais plusieurs solutions avaient été données au problème délicat du logement indépendant des nombreux moines en un seul tenant : 1° le sanghārāma à étages à peu près égaux en surface, à cellules contiguës réunies autour de salles superposées, à éclairage indirect ou sur les axes, système qui fut traduit en vérité dans les monuments excavés, et en pur décor de maçonnerie dans la tour de Bodhgayā ; 2° le sanghārāma à étages décroissants de cellules contiguës, rangées autour d'une salle commune éclairée sur les axes ; 3° le sanghārāma à étages décroissants en largeur, avec cellules indépendantes en pavillons, rangées autour d'une salle commune à éclairage et aération directs, disposition qui convenait peut-être mieux aux régions les plus chaudes et par suite au Sud de l'Inde.

Tous ces édifices, qui durent rivaliser de hauteur et constituer un objet d'émulation pour les riches donateurs, auraient, pendant la longue période du bouddhisme triomphant, perdu de leur vérité architecturale et présenté assez vite des étages de pur décor au-dessus de ceux réellement habités.

Ces nouvelles compositions légères ainsi constituées auraient eu ensuite, soit dans l'Inde, soit au dehors, des fortunes diverses.

La dernière, en pyramide à pavillons séparés, traduite dans le rath de Dharmarāja à Mavalipuram, aurait engendré toute l'architecture dravidiennne, mais cette architecture seule.

La première, à étages en gratte-ciel, aurait déjà accompli toute son évolution décorative avant de commencer à être traduite en construction durable. Elle aurait alors donné l'immense famille des sikharas, comme sanctuaires mêmes, dans l'Inde, comme motif central accessoire en Birmanie.

Le type à étages décroissants mais à cellules contiguës aurait eu

de beaucoup la plus vaste fortune; il se serait présenté sous quatre aspects. En plan rectangulaire simple avec baies axiales, on lui devrait la moitié de l'art prékhmèr et une part de l'art primitif çam ainsi que les bibliothèques de l'art classique khmèr; en plan carré simple, de même le Tat Mahal Prasada de Ceylan, l'autre part de l'art prékhmèr et de l'art primitif çam, l'art cubique çam, presque tout l'art indo-javanais; en plan rectangulaire redenté, le Telika Mandir de Gualior; en plan carré redenté, dans l'Inde, le maṇḍapa de l'art indo-aryen et tout l'art Cālukya; au dehors, l'art classique khmèr, les édifices isolés de l'art birman et bon nombre de thats du même art ainsi que de thats laotiens et siamois.

En résumé, et ce ne serait point une des moindres conséquences du système que nous proposons s'il avait l'assentiment de la plupart des orientalistes, la masse touffue des constructions indiennes, des époques les plus éloignées aux temps modernes, de la mer d'Oman aux îles du Pacifique, ne constituerait qu'une seule famille; la pensée architecturale indienne apparaîtrait une, malgré les extraordinaires divergences que le temps et des influences sans nombre y ont causées, et les trois formes principales de cet art prodigue tiendraient leur unique origine d'un des premiers édifices du vieux monde bouddhique, le vénérable sanghārāma de bois des plus anciennes communautés.



QUELQUES TEXTES CHINOIS

CONCERNANT

L'INDOCHINE HINDOUISÉE,

PAR

PAUL PELLLOT,

MEMBRE DE L'INSTITUT.

---

La dernière étude de géographie historique indochinoise que j'aie donnée au *B.E.F.E.-O.* remonte déjà à près de vingt ans. Depuis lors, le progrès des connaissances archéologiques, les articles sobres et riches de M. Cœdès, les enquêtes si consciencieuses de M. Ferrand ont apporté sur bien des points des solutions nouvelles dont certaines s'imposent. Je souhaiterais d'autant plus procéder à une mise au point de mes travaux antérieurs que j'ai recueilli de mon côté, au hasard des lectures, bon nombre d'informations nouvelles. Je crois en particulier qu'il y aura lieu de publier tous les fragments des relations laissées par la mission de K'ang T'ai et Tchou Ying qui visita le Fou-nan (en gros Cochinchine et Cambodge) dans la première moitié du III<sup>e</sup> siècle. Mais ce travail dépasserait de beaucoup les limites que le plan du présent volume assigne à ma contribution, et je me bornerai aujourd'hui à faire connaître quelques textes assez brefs qui ne sont pas sans intérêt pour l'histoire de l'Indochine hindouisée.

## I

On sait que la tradition recueillie sur place par K'ang T'ai et Tchou Ying vers 245-250 attribue l'hindouisation du Fou-nan à un nommé Kaundinya qui, au moyen d'un arc magique, triomphe de la reine indigène Lieou-ye (« Feuille-de-saule »). Mais les textes cités jusqu'ici et qui nous font connaître cette tradition sont des histoires du <sup>vi</sup><sup>e</sup> et du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle, qui n'indiquent pas leur source ni ne la reproduisent littéralement. Il est donc intéressant de donner le texte même de K'ang T'ai, tel qu'il est cité en 983 au chapitre 347, fol. 14 v<sup>o</sup>, du *T'ai p'ing yü lan*<sup>(1)</sup>. A vrai dire, l'ouvrage original de K'ang T'ai était alors perdu depuis longtemps, mais le *T'ai p'ing yü lan* emprunte le passage à quelque compilation antérieure que nous n'avons plus, vraisemblablement au 修文殿御覽 *Sieou wen tien yü lan* de 572. Le *Sieou wen tien yü lan* et le *T'ai p'ing yü lan* ont pu d'ailleurs abréger le texte original, ce qui laisse leur importance aux histoires des <sup>vi</sup><sup>e</sup> et <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècles qui ont été invoquées déjà pour les mêmes faits; du moins le texte du *T'ai p'ing yü lan* représente-t-il, par rapport à ces histoires, une tradition indépendante<sup>(2)</sup>. Voici le texte :

吳時外國傳曰。扶南之先女人爲主名(柳葉)。有摸跣國人字(混慎)好(事神)一心不懈。神惑至意。夜夢人賜神弓一張。教載賈人舶入海。混慎晨入廟於神樹下得弓。便載大船入海。神迴風令至扶南。柳葉欲劫取之。混慎舉神弓而射焉。貫船通渡。柳葉懼伏。混慎因王扶南。

<sup>(1)</sup> Je cite l'édition photolithographique publiée en 1894 par le 積山書局 Tsi-chan-chou-kiu de Changhai, et ai vérifié les textes sur l'édition de 鮑 Pao (1818), que l'édition de 1894 n'a fait que copier. Je regrette de n'avoir pu consulter l'édition japonaise de 1855, dont il n'y a pas d'exemplaire à Paris.

<sup>(2)</sup> Sous les Song, 洪邁 Hong Mai (1123-1202) admettait que les 1690 œuvres citées dans le *T'ai p'ing yü lan* existaient encore en 983, mais que les sept ou huit dixièmes s'en étaient perdus entre 983 et le moment où lui-même vivait, c'est-à-dire au cours d'un siècle et demi (cf. ses 容齋題跋 *Jong tchai*

Le *Wou che wai kouo tchouan*<sup>(1)</sup> dit : « Au début le Fou-nan avait pour souverain une femme appelée Lieou-ye<sup>(2)</sup>. Il y eut un homme du pays de Mofou<sup>(3)</sup> appelé Houen-chen<sup>(4)</sup>, qui aimait à rendre un culte à un génie<sup>(5)</sup>, sans

*t'i pa*, éd. du *Tsin tai pi chou*, I, 1). En 1812, dans sa préface à la réédition de Pao, Jouan Yuan exprime encore la même opinion. Elle est insoutenable. Des érudits plus avisés ont depuis longtemps pensé que, pour l'époque ancienne, la plupart des citations du *T'ai p'ing yu lan* étaient de seconde main. La preuve en est faite aujourd'hui. Parmi les manuscrits que j'ai rapportés de Toun-houang se trouve un fragment que M. Lo Tchen-yu, en l'éditant dans le 鳴沙石室遺書 *Ming cha che che yi chou*, a montré appartenir à une encyclopédie compilée en 572 et aujourd'hui perdue, le 修文殿御覽 *Sieou wen tien yu lan*. En comparant ce fragment au chapitre 916 du *T'ai p'ing yu lan*, on voit que ce dernier lui a emprunté la majeure partie de ses textes anciens, mais non sans beaucoup d'altérations. Les autres sources du *T'ai p'ing yu lan*, pour l'époque ancienne, sont des encyclopédies des T'ang dont la plupart subsistent, en particulier le *Yi wen lei tsiu*.

<sup>(1)</sup> Ce titre désigne la relation de K'ang T'ai, sur laquelle cf. *B.E.F.E.-O.*, III, 275, 280 (où c'est elle qui est appelée *Wai kouo tchouan*); IV, 270; *T'oung Pao*, 1923, 121-122.

<sup>(2)</sup> Lieou-ye (\*Liəu-ĭäp) ne paraît pas être une transcription, et j'ai déjà indiqué son sens de « Feuille de saule ». Ce nom m'a toujours paru un peu surprenant pour le Cambodge. J'ai songé depuis longtemps à la possibilité d'une altération graphique issue de 椰葉 Ye-ye,

« Feuille de cocotier »; mais on voit que la tradition transmise par le *T'ai p'ing yu lan* est d'accord avec celle des histoires dynastiques, et donne, elle aussi, Lieou-ye. Si une altération s'est produite dans le texte de K'ang T'ai, il faudrait en dernière analyse qu'elle remontât au iv<sup>e</sup> ou au v<sup>e</sup> siècle. Comme exemple certain d'une altération de 柳 *lieou* en 椰 *ye*, je puis citer un passage du 珍珠船 *Tchen tchou tch'ouan* de Tch'en Ki-jou des Ming, où l'édition du *Pao yen t'ang pi ki* (I, 20 v<sup>e</sup>) parle d'un vin fait en Malaisie avec des fleurs de « saule » (訶陵國以柳花爲酒); or il s'agit sûrement du vin de « coco » (椰子花酒), mentionné dès les T'ang. Si la vraie forme était Ye-ye, on pourrait supposer l'existence ancienne, au Fou-nan, d'un « clan du cocotier » analogue à celui que nous connaissons dans l'ancien Champa (cf. HUBER, *B.E.F.E.-O.*, V, 170-175; DURAND, *ibid.*, V, 368; MASPERO, *Le royaume de Champa*, 21-22).

<sup>(3)</sup> Je reviendrai sur ce nom plus loin.

<sup>(4)</sup> Le 愼 *chen* (\*ziĕn) de Houen-chen répond au 填 *t'ien* (\*d'ien) ou 滇 *tien* (\*d'ien et \*t'ien) des autres sources: les trois formes remontent à une même leçon primitive employée par K'ang T'ai, et qui est assez vraisemblablement 填 *t'ien*; en tout cas il paraît certain aujourd'hui que le nom chinois est une transcription de Kaundinya.

<sup>(5)</sup> Le chinois ne distingue pas entre le singulier et le pluriel, et l'expression 事神 *che-chen* « servir les génies », s'applique souvent, comme je l'ai dit

que son ardeur se relâchât jamais. Le génie fut touché de son extrême piété<sup>(1)</sup>. La nuit, [Houen-chen] rêva qu'un homme<sup>(2)</sup> lui donnait un arc divin et lui ordonnait de monter sur une grande jonque marchande et de prendre la mer. Au matin, Houen-chen pénétra dans le temple et au pied de l'arbre du génie<sup>(3)</sup> il trouva un arc. Il monta alors sur un grand navire et prit la mer. Le génie fit tourner le vent de façon que [le navire] arrivât au Fou-nan. Lieou-ye désira piller [le navire] et s'en emparer. Houen-chen leva l'arc divin et tira. [La flèche] traversa la barque [de Lieou-ye] de part en part. Lieou-ye, effrayé, se soumit, et ainsi Houen-chen devint roi du Fou-nan.»

En dehors du détail nouveau que le dieu dirigea lui-même les vents pour conduire Kaunḍinya au Fou-nan, l'intérêt principal de notre texte réside dans le nom du pays d'origine de Kaunḍinya. Le *Tsin chou* qualifiait seulement Kaunḍinya d'«étranger»; le *Nan ts'i chou* le disait originaire du pays de 徽 Ki; le *Leang chou*, du pays de 徼 Kiao, qui serait au Sud du Fou-nan. Il est clair que l'une des formes, Ki ou Kiao, est altérée de l'autre, mais on ne connaît nulle part soit un pays de Ki, soit un pays de Kiao. En outre, K'ang T'ai notait dans sa *Relation* que le pays où Kaunḍinya s'était autrefois embarqué quand il partit pour le Fou-nan

(*B.E.F.E.-O.*, III, 254), au culte brahmanique. Ici encore je crois bien qu'il s'agit d'un culte brahmanique, mais le contexte me paraît plutôt en faveur d'une traduction au singulier, qui serait à adopter alors aussi dans *B.E.F.E.-O.*, III, 254, 256, 265. Nous rendons généralement *chen* par «génie», mais la traduction «dieu» serait souvent aussi bonne.

<sup>(1)</sup> Ce membre de phrase et le précédent, qui doivent bien remonter à K'ang T'ai, ont été omis dans les histoires dynastiques.

<sup>(2)</sup> Le mot 人 *jen* «homme» ne va pas; il est clair que c'est le génie qui doit apparaître en rêve comme donnant

l'arc, ainsi qu'il est dit dans les autres versions dérivées de ce même texte.

<sup>(3)</sup> Je crois bien qu'il y a lieu de traduire par «l'arbre du génie», et non par «un arbre saint» comme je l'avais fait pour un des textes parallèles dans *B.E.F.E.-O.*, III, 265. De même, dans *B.E.F.E.-O.*, III, 256, au lieu de «Houen-t'ien, au matin, se rendit au temple du génie, et, au pied d'un arbre, trouva l'arc», mieux vaudrait traduire «Houen-t'ien, au matin, se leva, et au pied de l'arbre du temple du génie, il trouva l'arc». L'arbre a donc dans le récit un caractère religieux et presque cultuel, comme si c'était à lui que Kaunḍinya apportait journellement son offrande.

s'appelait maintenant (c'est-à-dire en 245-250) pays de 烏文 Wou-wen<sup>(1)</sup>; ce nom, qui suppose un prototype comme \*Uman ou \*Umun, reste lui aussi en l'air jusqu'à présent.

Le texte que je viens de traduire qualifie au contraire Kaundinya d'« homme du pays de Mo-fou ». Ce nom est lui aussi inconnu, et sans doute altéré. Du moins crois-je le trouver dans un autre fragment de la *Relation* de K'ang T'ai. Outre les passages de cette *Relation* que le *T'ai p'ing yü lan* cite sous le nom de *Wou che wai kouo tchouan* ou de *Wai kouo tchouan* tout court, il en est un autre groupe, emprunté sans doute à une autre encyclopédie, et que le *T'ai p'ing yü lan* cite sous le nom de 扶南土俗 *Fou nan t'ou sou* (= *Coutumes du Fou-nan*), par K'ang T'ai; la plupart de ces passages se suivent dans le chap. 787, fol. 13. L'un d'eux est ainsi conçu : « Le pays de 橫跌 Heng-tie est au Sud-Est du [pays de] 優鉢 Yeou-po. Tant pour les villes murées que pour la prospérité, il

<sup>(1)</sup> Cf. *B.E.F.E.-O.*, IV, p. 385-386. De toute façon, le texte de K'ang T'ai signifie bien que c'est au pays de Wou-wen que Kaundinya s'embarqua sur l'ordre du dieu. Le texte dit que c'est là qu'il s'embarqua « primitivement » (初 *tch'ou*). Je m'étais demandé s'il y avait dans cet adverbe une allusion à un voyage en deux étapes, au cours duquel Kaundinya aurait transbordé après avoir traversé l'isthme de Kra. Cette solution éventuelle me paraît à écarter. Le nouveau texte, en montrant le dieu qui dirige les vents pour conduire le navire au Fou-nan, suppose bien un voyage accompli en une seule fois. Le mot « primitivement », s'il ne résulte pas des modifications que les coupures des encyclopédistes ont fait subir ici au texte original, doit porter sur le changement de nom d'un pays qui portait « primitivement », c'est-à-dire au temps de Kaun-

dinya, un autre nom que celui de Wou-wen sous lequel on le connaissait lors du voyage de K'ang T'ai. J'ai déjà dit (*B.E.F.E.-O.*, IV, p. 386) qu'il n'y avait qu'à écarter l'identification de Wou-wen à Oman mise en avant par Terrien de Lacouperie. Je ne vois non plus rien à tirer du fait que *wou-wen*, en son sens littéral de « rayé noir », a été un des noms de l'ébène importé en Chine sur les grandes jonques « de Perse »; cf. B. LAUFER, *Sino-Iranica*, p. 485 (en y ajoutant que la citation du *Kou kin tchou* se trouve également dans le *T'ai p'ing yü lan*, chap. 961, fol. 3 v°; je me sépare absolument de M. Laufer qui veut voir ici dans Po-sseu non la Perse, mais un Po-sseu de Malaisie; je m'en suis expliqué sommairement dans *T'oung Pao*, 1923, 196-197, et y reviendrai sans doute un jour prochain dans une note plus détaillée).

n'atteint pas au Yeou-po ». Et le Yeou-po vient lui-même de faire l'objet d'une citation tirée de la même source : « Pour ce qui est du royaume de Yeou-po, il est à environ 5,000 *li* au Sud-Est du T'ien-tchou (Inde). Le pays est prospère; les villes murées, les joyaux, les coutumes y sont les mêmes que dans le royaume de T'ien-tchou (Inde) ».

Si je cite ces textes, c'est qu'il me paraît évident que 摸跌 Mo-fou et 橫跌 Heng-tie ne sont graphiquement que les variantes d'un même nom. Mais quelle forme est altérée de l'autre? Il est à peu près sûr que nous avons affaire ici à des transcriptions. Les vraisemblances me semblent donc être ici en faveur des caractères qu'il est le moins surprenant de voir employer en transcription, et j'inclinerais par suite en faveur d'une lecture 摸跌 \*Mo-tie (\*Māk-d'iet). Quand à Yeou-po, la prononciation ancienne en est \*Jəu-b'uat. Une partie de la nomenclature de K'ang T'ai paraît remonter à des formes hindouisées. Ce qu'il dit de la prévalence des coutumes hindoues à Yeou-po et, indirectement, à Heng-tie (Mo-tie?) nous invite à chercher aussi de ce côté. Mais les restitutions partielles auxquelles on pourrait songer, \*Mahādel° (ou \*Mahādet°) et \*Upal° (ou \*Upat°) ne se laissent jusqu'ici ni compléter, ni ramener à rien de connu. L'embarras est d'autant plus grand que nous ne savons pas trop de quel côté chercher. Sumatra et Java paraissent hors de cause : les notices du Heng-tie-(Mo-tie?) et du Yeou-po semblent en effet distinctes du groupe de celles qui concernent le 諸薄 Tchou-po, qui doit bien être Sumatra-Java. Si le T'ien-tchou désigne ici l'Inde entière, 5,000 *li* au Sud-Est du T'ien-tchou devraient mener en Inde transgangétique pour le Yeou-po; et le Heng-tie (Mo-tie?) d'où est parti Kaundinya, situé lui-même au Sud-Est du Yeou-po, serait à chercher sur la côte orientale de la péninsule malaise; là aussi par suite se serait trouvé le pays de Wou-wen au milieu du III<sup>e</sup> siècle. Mais tant qu'on n'aura pas entrepris un examen détaillé de tous les fragments de K'ang T'ai et des autres textes qui les peuvent éclairer, je me garderai

d'affirmer qu'une localisation sur la côte orientale de l'Inde soit décidément exclue.

En dépit de l'incertitude qui subsiste sur la forme véritable des noms et sur leur identification géographique, les textes concernant Kaunḍinya me paraissent avoir un réel intérêt. M. Finot a montré que l'histoire de Kaunḍinya et de la reine Lieou-ye offrait un caractère légendaire très marqué <sup>(1)</sup>. Il n'en reste pas moins qu'au <sup>III</sup><sup>e</sup> siècle de notre ère on avait une tradition précise sur le pays d'où Kaunḍinya était originaire. Et je ne vois pas de raison pour écarter cette tradition. Que l'histoire de l'arc magique soit un trait de folklore, rien de mieux. Il y eut cependant un moment où les premiers brahmanes parurent au Fou-nan, et où la civilisation hindoue s'y implanta. Pourquoi serait-il invraisemblable qu'un Kaunḍinya eût été réellement l'un des agents principaux de cette hindouisation? Cela étant, j'estime très naturel qu'on ait su encore, après deux ou trois siècles, le nom du pays d'où Kaunḍinya lui-même, et sans doute d'autres venus avec lui ou après lui, étaient partis en quête de royaumes nouveaux.

## II

Dans *B.E.F.E.-O.*, IV, p. 277-278, j'ai défendu contre une objection de Chavannes l'attribution au <sup>III</sup><sup>e</sup> siècle des premiers renseignements concernant le pays de 歌營 Ko-ying ou 加營 Kia-ying. Or le *T'ai p'ing yü lan* contient (chap. 359, fol. 15 r<sup>o</sup>) une citation sur le Kia-ying qui est expressément tirée du *Wou che wai kouo tchouan* de K'ang T'ai; il est donc désormais hors de doute que le pays fut connu dès le <sup>III</sup><sup>e</sup> siècle. Voici le texte :

加營國王好馬。月支賈人常以舶載馬到加營國。國王悉爲售之。若於路失羈絆但將頭皮示王。王亦售其半價。

<sup>(1)</sup> Sur quelques traditions indochinoises, dans *Mélanges Sylvain Lévi*, Paris, 1911, in-8°, p. 193-212; l'article a été repu-

blié la même année, avec de légères modifications, dans le *Bull. de la comm. archéol. de l'Indochine*.

Le roi du royaume de Kia-ying aime les chevaux. Les marchands Yue-tche transportent constamment des chevaux sur de grandes jonques jusqu'au royaume de Kia-ying. Le roi les leur achète tous. Si pendant le voyage [un cheval] échappe au licol et aux entraves <sup>(1)</sup>, on se borne à prendre la peau de sa tête qu'on montre au roi; le roi donne encore la moitié du prix [de l'animal vivant].

Les Yue-tche sont les Indoscythes. Nous savions déjà que K'ang T'ai avait rencontré au Fou-nan un envoyé du roi de l'Inde qui amenait au roi du Fou-nan quatre chevaux du pays des Indoscythes <sup>(2)</sup>. Dans la théorie des « quatre fils du Ciel », dont le premier écho fut recueilli au Fou-nan par K'ang T'ai lui-même, le souverain indoscythe était d'ailleurs le roi des chevaux <sup>(3)</sup>. Mais un nouveau témoignage du commerce maritime qui reliait ainsi l'extrême Nord-Ouest de l'Inde à la péninsule transgangétique est naturellement le bienvenu. Il est évident en effet que le pays de Ko-ying ou Kia-ying ne doit pas être cherché dans l'Inde même; là on eût amené les chevaux indoscythes par terre.

L'emploi des grandes jonques (*po*), que l'embarquement se soit fait aux bouches de l'Indus ou sur les côtes du Bengale, suppose un point d'arrivée à l'Est de l'océan Indien. Le rapprochement de divers textes, qu'il serait trop long de discuter ici, me paraît conduire à situer le Ko-ying ou Kia-ying dans la partie méridionale de la péninsule malaise. Quant au nom même, on est évidemment tenté d'y chercher ce nom protégé de Kaliṅga que nous retrouvons sous les T'ang comme un autre nom du Chō-p'o (Sumatra-Java) <sup>(4)</sup>. J'ajouterai que le *Nan tcheou yi wou tche* mettant 斯調 Sseu-t'iao à 3,000 *li* au Sud-Est du Ko-ying, je crois bien qu'il faut renoncer à voir dans le Sseu-t'iao Ceylan, et que, comme l'a

<sup>(1)</sup> Il ne peut s'agir d'un cheval qui s'échappe puisqu'on présente ensuite la peau de sa tête au roi. J'admets donc qu'«échapper au licol et aux entraves» a ici le sens de «mourir»; mais je

ne connais aucun exemple analogue.

<sup>(2)</sup> Cf. *B.É.F.E.-O.*, III, p. 271.

<sup>(3)</sup> Cf. *T'oung Pao*, 1923, p. 122.

<sup>(4)</sup> Sur le nom de Kaliṅga, cf. S. LÉVI dans *J. A.*, 1923, I, p. 34-36.



proposé M. Ferrand, le Sseu-t'iao doit être cherché en Indulinde <sup>(1)</sup>.

### III

J'ai dit plus haut que la nomenclature recueillie au Fou-nan par K'ang T'ai me semblait plus ou moins hindouisée. C'est à ce titre que j'ai proposé une restitution sanscrite pour Ko-ying et que je considère le t'iao de Sseu-t'iao ou de Nou-t'iao comme transcrivant une forme prâcrite de *dvîpa*. Mais il est un autre nom de même formation que j'ai déjà cité autrefois d'après le *Choueï king tchou*, à savoir l'île (洲 *tcheou*) 迦那調 Kia-na-t'iao <sup>(2)</sup>. Ici encore t'iao doit représenter *dvîpa*, dont *tcheou* est la traduction usuelle; la forme chinoise constitue donc un pléonasme. Mais ce nom se retrouve, sans le pléonasme, dans un texte qui est bien, lui, d'origine indienne. La traduction chinoise du *Saddharmasmṛtyupasthāna* (Nanjiō, n° 679), achevée en 539, contient à la fin du chap. 70 une liste partielle des « 500 petits *dvîpa* » qui entourent le Jambudvîpa <sup>(3)</sup>. La liste commence par le « *dvîpa* de la Terre de l'or » (金地洲 Kintitcheou), ce qui semble confirmer que la Suvarṇabhūmi n'était pas considérée comme située sur le continent. Ceylan apparaît sous le nom de « *dvîpa* de Laṅkā ». Et entre toutes ces îles figure aussi

<sup>(1)</sup> Cf. *B.É.F.E.-O.*, IV, p. 357; *T'oung Pao*, 1912, p. 463; LAUFER, dans *T'oung Pao*, 1915, p. 351, 373; 1916, p. 390; FERRAND, dans *J. A.*, nov.-déc. 1916, p. 521-532 (mais en supprimant ce qui est dit de la possibilité de 便 *pien* = *varman* dans le *Heou han chou*; la phonétique s'y oppose absolument). Je tiens toujours 調 *tiao* ou t'iao pour une transcription d'une forme prâcrite (\**diva*) de *dvîpa*, mais je ne vois pas comment rendre compte, soit graphiquement, soit phonétiquement, de la

forme 斯調 Sseu-t'iao que MM. Laufer et Ferrand considèrent comme une leçon fautive pour le 葉調 Ye-t'iao du *Heou han chou*. Quant à la forme 奴調 Nou-t'iao, peut-être représente-t-elle primitivement un nom différent (d'un type \**Navadivā* = \**Navadvîpa*?).

<sup>(2)</sup> Cf. *B.É.F.E.-O.*, IV, p. 268.

<sup>(3)</sup> C'est la fin de la section cosmogonique de l'ouvrage. M. S. Lévi en a étudié le début (chap. 67) dans son travail *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa* (*J. A.*, 1917, I, p. 5-162).

l'île (*tcheou, dvīpa*) de 迦那 *Kia-na*. Je ne doute pas que ce \**Kanadvīpa* ne soit celui-là même que nous font connaître les textes cités par le *Chouei king tchou*. En outre, j'ai trouvé sur ce pays une citation nouvelle, tirée du *Wou che wai kouo tchouan*, c'est-à-dire de l'ouvrage de K'ang T'ai <sup>(1)</sup> :

從加那調州乘大船舶張七帆時風一月餘日乃入大秦國也。

De l'île <sup>(2)</sup> de *Kia-na-t'iao* (\**Kanadvīpa*), en montant sur une grande jonque marchande et en hissant sept voiles, par mousson favorable, en un mois et quelques jours on arrive au [territoire du] royaume de *Ta-ts'in*.

Il est difficile de discuter une identification d'après une mention isolée, et dont la tradition peut être plus ou moins altérée. Mais d'autres textes prouvent que la mission de K'ang T'ai s'était renseignée au Fou-nan sur toute l'Asie méridionale et occidentale. Ce n'est donc pas une surprise de la voir indiquer des délais de route jusqu'au *Ta-ts'in*, c'est-à-dire jusqu'à l'Orient méditerranéen. Reste la brièveté du délai, qui ne s'accorderait pas avec une localisation du \**Kanadvīpa* à l'Est de l'Inde; mais c'est là une question qui ne peut être reprise que dans une étude d'ensemble.

#### IV

Sur la navigation au long cours dont parlent les textes précédents, je donnerai tout à l'heure quelques indications qui ne concernent pas le seul Fou-nan. Mais nous possédons un fragment du *Wou che wai kouo tchouan* où K'ang T'ai décrit les bateaux indigènes de ce pays <sup>(3)</sup>. Le voici :

扶南國伐木爲船。長者十二尋。廣六尺。頭尾似魚。皆以鐵鑷露裝。大者載百人。人有長短橈及篙[音高]各一。從頭至

<sup>(1)</sup> *T'ai p'ing yu lan*, chap. 771, fol. 2 r°.

<sup>(2)</sup> 州 *tcheou* est ici l'équivalent de 洲 *tcheou*.

<sup>(3)</sup> *T'ai p'ing yu lan*, chap. 769, f° 15 r° et v°.

尾約有五十人。或四十餘人。隨船大小。行則用長橈。坐則用短橈。水淺乃用篙。皆撐上應聲如一。

Dans le royaume de Fou-nan on abat des arbres pour en faire des bateaux. Ceux qui sont longs ont douze brasses<sup>(1)</sup>; leur largeur est de six pieds. La proue et la poupe ressemblent à [la tête et à la queue d']un poisson; on les décore entièrement avec des ornements de fer (?)<sup>(2)</sup>. Les grands [bateaux] portent cent hommes. Chaque homme a un aviron long, un [aviron] court et une gaffe. De la proue à la poupe, il y a cinquante hommes, ou plus de quarante, suivant les dimensions du bateau<sup>(3)</sup>. En marche, ils se servent de l'aviron long. Au repos, ils se servent de l'aviron court<sup>(4)</sup>. Quand l'eau est peu profonde, ils se servent de la gaffe. Tous lèvent [leurs rames] et répondent de la voix en ensemble parfait<sup>(5)</sup>.

C'est évidemment ce texte de K'ang T'ai qui est à la base du résumé du *Nan ts'i chou*, compilé au début du vi<sup>e</sup> siècle : « On fait des bateaux qui ont de huit à neuf *tchang* (= 80 à 90 pieds). On les taille en largeur à six ou sept pieds. L'avant et l'arrière sont comme la tête et la queue d'un poisson<sup>(6)</sup>. » Sur les seules indications, si sommaires cependant, du *Nan ts'i chou*, M. G. Groslier a montré, dans ses très intéressantes *Recherches sur les Cambodgiens* (p. 109-114), qu'il s'agissait des barques de course faites d'un tronc d'arbre

<sup>(1)</sup> Je traduis par «brasses» le mot 尋 *siun*, qui est une mesure de longueur de huit pieds; douze «brasses» font donc 96 pieds. Le pied des Wou était peut-être encore de 0 m. 23 comme celui des Han; en tout cas, je ne pense pas qu'il ait déjà dépassé 0 m. 25 (cf. *T'oung Pao*, 1920-1921, p. 140-141). Les plus longues barques du Fou-nan — on va voir qu'il ne s'agit ici que des barques à rames — auraient donc eu de 22 à 24 mètres.

<sup>(2)</sup> Je ne suis pas sûr de la valeur à donner ici à 鐵 *nie*.

<sup>(3)</sup> Puisque les grands bateaux portent

cent hommes qui semblent, par la phrase suivante, être tous des rameurs, les cinquante indiqués ici paraissent ne représenter que l'équipage d'un des bords. Mais cinquante rameurs par bord paraissent un chiffre bien élevé pour une barque ayant en tout 22 à 24 mètres de long.

<sup>(4)</sup> Pour maintenir le bateau en place malgré le vent et les courants.

<sup>(5)</sup> Mot à mot «comme un seul». Autrement dit, les mouvements des rameurs étaient réglés par un chant ou un cri rythmé.

<sup>(6)</sup> Cf. *B.É.F.E.-O.*, III, p. 261.

creusé, et dont la disposition et la décoration se sont maintenues à peu près identiques dans le Cambodge moderne. Nous voyons aujourd'hui qu'il en était déjà ainsi au Fou-nan avant le *Nan ts'i chou*, et au moins dès la première moitié du III<sup>e</sup> siècle.

## V

Les barques dont il vient d'être question étaient exclusivement à rames, et M. Groslier a soutenu, non sans de bons arguments, que la batellerie khmère, essentiellement fluviale, ne connut pour ainsi dire pas le mât et la voile. On peut cependant se demander si la population des côtes, tant aux bouches du Mékong que sur le golfe de Siam, n'employait pas de bonne heure les barques à voile pour la pêche maritime et le cabotage. Avant de passer à quelques textes qui concernent la navigation au long cours sur de grandes jonques dont les équipages ne devaient pas être khmers, je voudrais citer un texte dont l'autorité n'est pas très grande, mais qui est ancien. Vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle, un certain 劉敬叔 Lieou King-chou a écrit un recueil d'anecdotes et de mirabilia en dix chapitres, intitulé 異苑 *Yi yuan*, qui nous est parvenu intégralement et dans une tradition assez satisfaisante <sup>(1)</sup>. Lieou King-chou raconte de bonne foi et mérite un certain degré de créance, mais en ce qui concerne le Fou-nan, il ne parle que par ouï-dire. Le-passage est ainsi conçu <sup>(2)</sup> :

扶南國治生皆用黃金。僦船東西遠近僱一斤。時有不至所屆。欲減金數。舡主便作幻。誑使船底砥折。狀欲淪滯海中。進退不動。衆人遑怖還請賽。船合如初。

<sup>(1)</sup> Cf. *Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou*, éd. de Canton en petit format, chap. 142, fol. 16-17.

<sup>(2)</sup> Le *Yi yuan* se trouve dans une demi-douzaine de *ts'ong-chou*; je suis ici l'édition du *Tsin tai pi chou*, chap. 9, fol. 6 v°; elle est conforme à la citation

qu'on trouve de ce même passage dans le *T'ai p'ing yü lan*, chap. 769, fol. 15 v°, sauf trois variantes insignifiantes : le *T'ai p'ing yü lan* écrit 顧 *kou* au lieu de 僱 *kou*, 船主 *tch'ouan-tchou* au lieu de 舡主 *tch'ouan-tchou*, et ajoute 也 *ye* à la fin de la citation.

Au Fou-nan, on se sert toujours d'or dans les transactions<sup>(1)</sup>. Il y eut [des gens qui], ayant loué un bateau [pour aller] à l'Est ou à l'Ouest, près ou loin, et n'atteignant pas leur destination dans le temps fixé pour un prix d'une livre [d'or]<sup>(2)</sup>, désirèrent diminuer la quantité d'or [à payer]. Le patron du bateau leur joua alors un tour. Il fit [comme] une voie d'eau à la quille du bateau qui eut l'air de vouloir s'enfoncer dans les flots et resta immobile sans avancer ni reculer. Les gens furent épouvantés, et en vinrent à faire des offrandes (?). Le bateau redevint [alors] comme auparavant<sup>(3)</sup>.

## VI

Les grandes jonques allant sur mer à longue distance étaient généralement appelées 船 *po*. Les descriptions les plus anciennes qui nous en soient parvenues sont sans doute celles du 南州異物志 *Nan tcheou yi wou tche*; j'ai tenté de montrer antérieurement que cet ouvrage était bien dû à 萬震 Wan Tchen, lequel vivait au <sup>m</sup>e siècle<sup>(4)</sup>. C'est de ces *po* qu'il s'agit dans les deux textes du *Nan tcheou yi wou tche* que je vais traduire, encore que le mot n'y apparaisse pas<sup>(5)</sup>.

外域人名船曰船。大者長二十餘丈。高去水三二丈。望之如閣道。載六七百人。物出萬斛。

Les gens des pays étrangers appellent un navire *tch'ouan*<sup>(6)</sup>. Les grands ont

<sup>(1)</sup> Ceci frappe toujours les Chinois, dont les transactions sont à base d'argent.

<sup>(2)</sup> Traduction douteuse.

<sup>(3)</sup> Le sens des deux derniers membres de phrase n'est pas certain. Mais il paraît clair que le patron du bateau, en faisant semblant de le faire couler, veut amener les passagers à payer intégralement le prix convenu. J'ai traduit comme s'il s'agissait d'un fait qui s'était passé une fois, quoique rien dans le texte n'indique cette spécification. Bien qu'une telle traduction fût possible, je n'ai pas cru de-

voir ériger l'anecdote en une coutume usuelle du Fou-nan.

<sup>(4)</sup> Cf. *B.E.F.E.-O.*, III, p. 267; IV, p. 277-278; *T'oung Pao*, 1923, p. 123.

<sup>(5)</sup> Ces textes se trouvent dans le *T'ai p'ing yü lan*, chap. 769, fol. 15 v°, et chap. 771, fol. 2 r°.

<sup>(6)</sup> Il doit y avoir là une faute de texte, car *tch'ouan* est le nom chinois même employé par l'auteur et que j'ai traduit par «navire». Si l'auteur avait voulu dire que les étrangers donnent aux navires le même nom que les Chinois, il se serait

plus de vingt *tchang*<sup>(1)</sup> de long, et s'élèvent au-dessus de l'eau à deux ou trois *tchang*<sup>(2)</sup>. A les voir de loin, ils ont l'air de «chemins suspendus»<sup>(3)</sup>. Ils portent 600 à 700 hommes, et transportent 10,000 *hou* de marchandises<sup>(4)</sup>.

外徼人隨舟大小或四帆前後沓載之。有盧頭木葉如牖形長丈餘。織以爲帆。其四帆不正前向。皆使邪移相聚以取風吹。風後者激而相射。亦並得風力。若急則隨宜增減之。邪張相取風氣而無高危之慮。故行不避迅風激波。所以能疾。

Les gens d'au delà des barrières<sup>(5)</sup>, suivant les dimensions des navires, leur mettent parfois quatre voiles<sup>(6)</sup> qu'ils disposent suivant certains modes<sup>(7)</sup> de

exprimé autrement. On songerait à corriger en *po*, mais il serait singulier que Wan Tchen donnât à ce mot, dont l'histoire n'est d'ailleurs pas faite (du moins par les Européens), une origine étrangère. A la rigueur, c'est le premier *tch'ouan* qu'on pourrait plutôt corriger en *po*, et on aurait alors : «Les étrangers donnent aux *po* le nom de *tch'ouan*.» Le mot *tch'ouan*, bien que purement chinois et signifiant «navire», aurait été choisi pour transcrire le mot javanais et malais qui doit être à la base de notre mot «jonque» (cf. YULE, *Hobson - Jobson*<sup>2</sup>, p. 472; *T'oung Pao*, 1915, p. 87). Mais la solution reste très douteuse.

<sup>(1)</sup> Le *tchang* est de 10 pieds; pour un pied de 0 m. 23 à 0 m. 25, vingt *tchang* font donc de 46 à 50 mètres.

<sup>(2)</sup> C'est-à-dire 4 m. 60 à 5 mètres.

<sup>(3)</sup> L'expression 閣道 *ko-tao* désignait des chemins ou couloirs suspendus faits d'une armature en bois; il y a des incertitudes sur leur mode réel d'aménagement, mais ils devaient constituer des galeries couvertes (cf. SCHLEGEL, *Uranogr. chinoise*, p. 286; WATERS, *Essays on the Chinese Language*, p. 157; CHAVANNES,

*Mém. hist.*, II, p. 138; *Ts'eu yuan*, s. v. *ko et ko-tao*). La masse de bois des longues jonques de mer faisait de loin l'effet d'un de ces passages.

<sup>(4)</sup> Le *hou* du III<sup>e</sup> siècle valait 160 *cheng*, et on peut admettre en gros l'équivalence d'un *cheng* à un litre. Une cargaison de 10,000 *hou* représenterait donc à peu près 1,000 tonnes métriques. C'est vraisemblablement de ce texte du *Nan tcheou yi wou tche* que s'inspire vers 650 le *Yi ts'ie king yin yi* de Hiuan-ying quand il dit des grandes jonques de mer (*Tripit.* de Tôkyô, 爲, VI, 2<sup>re</sup>) que «les grandes ont vingt *tchang* de long et portent 600 à 700 hommes».

<sup>(5)</sup> Cette expression s'applique généralement aux étrangers qui sont au delà des frontières méridionales de la Chine.

<sup>(6)</sup> On a vu que K'ang T'ai parlait de sept voiles pour des navires allant jusqu'à la mer Rouge. Le détail des textes ne pourrait être discuté sans faire intervenir ce qu'on sait par les sources classiques, indiennes, musulmanes, et par les voyageurs modernes.

<sup>(7)</sup> Je rends par là le mot 沓 *t'a*, de sens un peu vague.

l'avant à l'arrière. Il y a l'arbre *lou-t'cou* <sup>(1)</sup> dont les feuilles ont la forme d'un ..... <sup>(2)</sup> et sont longues de plus d'un *tchang*; on les tisse <sup>(3)</sup> pour en faire les voiles. Les quatre voiles ne sont pas disposées régulièrement face à l'avant <sup>(4)</sup>, mais elles se succèdent obliquement pour recevoir le souffle du vent. Le vent les gonfle par l'arrière et est rejeté de l'une à l'autre, et ainsi toutes profitent de la force du vent. S'il est violent, on diminue ou augmente [la voilure] suivant le cas. Par cette disposition oblique permettant de recevoir d'une [voile] à l'autre le souffle du vent, on n'a pas le souci d'[une mâture de] hauteur dangereuse. Aussi [ces navires] voyagent-ils sans éviter les vents rapides et les vagues soulevées, et c'est pour cela qu'ils peuvent aller vite.

## VII

Ces grandes jonques avaient été et étaient persanes, indiennes, chinoises, mais, à l'époque des T'ang, leur équipage était surtout malais <sup>(5)</sup>. C'est ce qui résulte d'une note du *Yi ts'ie king yin yi* de Houei-lin concernant un passage du *vinaya* des Sarvāstivādin. L'ouvrage de Houei-lin a été achevé en 817. Le texte dit <sup>(6)</sup> :

破船。下音白。司馬彪注莊子云。海中大船曰船。廣雅船海舟也。入水六十尺。駝使運載千餘人除貨物。亦曰崑崙船。運動此船多骨論爲水匠。用椰子皮爲索連縛葛籐糖灌塞令水不入[corr. 八]。不用釘鑠恐鐵熱火生。累木枋而作之。板薄恐破。長數里。前後三節。張帆使風。亦非人力能動也

<sup>(1)</sup> 盧頭木. Je ne retrouve pas ce nom ailleurs. On ne peut guère songer au 盧都子 *lou-tou-tseu*, qui est un *Elaeagnus* (cf. LAUFER, *Sino-Iranica*, p. 197) et dont je ne pense pas qu'on puisse «tisser» les feuilles.

<sup>(2)</sup> Le mot 牖 ne se trouve pas dans les dictionnaires; 牖 *yeou*, auquel on songe naturellement, signifie «fenêtre», «ouverture de toit», et ne va pas ici; 牖 *pei*, 牖 *yong* ne donnent pas davantage de sens.

<sup>(3)</sup> Le texte a bien «tisser» et non «tresser».

<sup>(4)</sup> Autrement dit les quatre voiles qui se succèdent l'une derrière l'autre ne sont pas disposées perpendiculairement à l'axe du navire.

<sup>(5)</sup> J'emploie ici le terme au sens large d'habitants de l'Insulinde, non au point de vue de gens parlant la langue spécifiquement malaise.

<sup>(6)</sup> *Tripit.* de Tōkyō, 爲, IX, fol. 155 r°.

*P'o-po*<sup>(1)</sup>. Le second mot se prononce *po*. Sseu-ma Piao, dans son commentaire de *Tchouang tseu*, dit : « Les grands navires de mer s'appellent *po* »<sup>(2)</sup>. D'après le *Kouang ya*, « *po*, c'est un navire de mer »<sup>(3)</sup>. [Ces navires] entrent de 60 pieds dans l'eau<sup>(4)</sup>. On peut leur faire transporter plus de mille hommes,

<sup>(1)</sup> Ce sont là les mots du texte du *vinaya* qui font l'objet de la glose de Houei-lin.

<sup>(2)</sup> Sseu-ma Piao a vécu approximativement de 240 à 305 (cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 1759). Son commentaire de *Tchouang tseu* est perdu. Les fragments subsistants en ont été réunis à deux reprises, en deux chapitres, dans le *Wen king t'ang ts'ong chou* de 1797, et dans le 十種佚書 *Che tchong yi chou* de 1834; nous ne possédons malheureusement à Paris ni l'un ni l'autre. Je ne pense pas d'ailleurs que le présent passage se trouve soit dans l'édition de 1797, soit dans celle de 1834, ou tout au moins qu'il s'y trouve d'après l'ouvrage de Houei-lin; cet ouvrage en effet n'a été conservé que par le *Tripitaka* de Corée, et les savants de 1797 et de 1834 n'ont pas dû le connaître. Je ne retrouve pas pour l'instant le passage de *Tchouang tseu* que Sseu-ma Piao a pu commenter ici, et je doute que le mot 舶 *po* se rencontre dans le texte même de *Tchouang tseu*, au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

<sup>(3)</sup> Le *Kouang ya* a été composé vers 230 par 張揖 Tchang Yi. Ce lexique par catégories est réimprimé entre autres dans le *Han wei ts'ong chou*, mais il faut surtout le consulter dans l'édition copieusement commentée qu'en a donnée 王念孫 Wang Nien-souen (1744-1832), et qui se trouve aussi bien en édition indépendante que dans les chapitres 667 à 676 du *Houang ts'ing king kiai*. On a en outre un 廣雅補疏

*Kouang ya pou chou* en 4 chapitres, dû à M. 王樹枏 Wang Chou-nan et édité par lui-même en 1890. Le mot 舶 est bien cité dans le *Kouang ya*, section 釋水 *Che-choueï* (chap. 675 下, fol. 19 v<sup>e</sup> de l'éd. xylogr. du *Houang ts'ing king kiai*), mais seulement au cours d'une énumération de navires variés, et sans l'explication que Houei-lin attribue au *Kouang ya*. Tout le commentaire de Wang Nien-souen sur cette liste de noms est à lire (mais Wang Nien-souen n'a pas connu l'ouvrage de Houei-lin). Vers 650, Hiuan-ying, dans le passage que j'ai indiqué plus haut (爲, VI, fol. 2 r<sup>e</sup>), invoquait pour 舶 *po* le 埋倉 *P'i ts'ang* (œuvre perdue de Tchang Yi) et le 通俗文 *T'ong sou wen* (œuvre perdue de 服虔 Fou k'ien, fin du II<sup>e</sup> siècle), mais non le *Kouang ya*. Enfin celui de nous qui s'attaquera à l'ancienne terminologie navale chinoise devra consulter aussi le 釋舟 *Che tcheou* en un chapitre, par 洪亮吉 Hong Leang-ki (1746-1809), accessible dans la section 卷施閣文集 *Kiuan che ko wen tsi* de ses œuvres complètes.

<sup>(4)</sup> Il y a sûrement là une faute de texte. D'abord il serait anormal de parler de « 60 pieds » et non de « 6 *tchang* ». En outre « 60 pieds ou « 6 *tchang* » feraient de 14 à 15 mètres de tirant d'eau, ce qui est absurde. Je pense qu'il faut corriger 十 *che* en 七 *ts'i*, et lire « 6 à 7 pieds », encore qu'un tirant d'eau de 1 m. 50 environ paraisse peu pour ces grandes jonques de mer, même à vide.



outre les marchandises. On les appelle aussi « navires (*po*) k'ouen-louen » <sup>(1)</sup>. Les équipages qui manœuvrent ces navires sont en grande partie composés de Kou-louen. Avec de l'écorce de noix de coco <sup>(2)</sup>, [les gens] font des cordes qui

<sup>(1)</sup> Je reviendrai plus loin sur ce nom de K'ouen-louen et sur celui de Kou-louen de la phrase suivante.

<sup>(2)</sup> 椰子皮 *ye-tseu-p'i*. En principe, *ye-tseu-p'i* ne devrait pouvoir signifier qu'écorce de noix de coco; cependant *ye-tseu* a désigné parfois l'arbre lui-même, si bien qu'on pourrait aussi songer à traduire par « écorce de cocotier ». Marco Polo dit de même (éd. YULE-CORDIER, I, p. 108) que les navires du golfe Persique « have no iron fastenings, and are only stitched together with twine made from the husk of the Indian nut. They beat this husk until it becomes like horse-hair, and from that they spin twine, and with this stitch the planks of the ships together ». Le procédé est aujourd'hui en voie de disparition dans le golfe Persique (cf. YULE-CORDIER, *ibid.*, I, p. 117); le voilà du moins attesté pour l'océan Indien et décrit par un Chinois près de cinq siècles avant le grand voyageur vénitien. Ces navires assemblés sans clous, au moyen de cordes, sont également signalés au Moyen Âge par Jean de Monte-Corvino, Jourdain Catala, Odoric de Pordenone. Yule a parlé de « husk », c'est-à-dire de l'écorce de la noix, non de celle de l'arbre; et il a rendu aussi hypothétiquement par « husk » l'obscur *restū* de Monte-Corvino (*Cathay*<sup>3</sup>, III, 67). Le texte français de la Société de Géographie (p. 35 : l'ascorée de les nocces d'Yndie) et son texte latin (p. 323 : de cortice nucum Indiae) semblent en faveur de l'interprétation de Yule, mais non le texte de Pauthier (p. 87) qui

porte *escorces d'arbres des noix d'Inde*. Et Pauthier cite en note un texte de Charadin selon lequel les cordes sont toutes faites de l'écorce de l'arbre; il n'y est pas question des fibres qui tiennent au fruit. Il semble bien en réalité que les cordes soient faites des fibres de la noix de coco elle-même. Cf. le texte d'Ibn Jubair cité dans Ch. de LA RONCIÈRE, *La découverte de l'Afrique au Moyen Âge*, Le Caire, 1925, in-4°, I, p. 65. Le nom de ces cordes en fibre de cocotier était قنبار *kānbār* ou کنبار *kānbār* ou کنبار *kānbār*, ou کنبار *kānbār* (G. FERRAND, *Relations de voyages et textes géographiques*, I, p. 296); il faut encore y joindre le کنبار *kānbār* de VULLERS, *Lexicon persico-latinum*, II, 885; j'ignore l'étymologie du mot, qui ne doit pas être arabe d'origine. Les cordes en fibres de noix de coco sont indiquées, en 1349, comme un produit des Maldives dans le *Tao yi tche lio* (cf. ROCKHILL, dans *T'oung Pao*, 1915. 388, où le mot 索 *so*, « cordes », a été rattaché à tort au terme suivant, et finalement omis dans la traduction). Le 嶺表錄異 *Ling piao lou yi*, qui est de circa 900 après J.-C., parle, à deux reprises (上, 6 1°, et 中, 3-4), de l'assemblage des grandes jonques du commerce d'outre-mer — pour lesquelles on n'emploie pas de clous — au moyen de cordes faites avec les longues « barbes » qui poussent à la base des feuilles du 檳榔 *kouang-lang*, c'est-à-dire du palmier à sagou; cf. aussi *Pèn ts'ao kang mou*, éd. de 1885, 31, 23-24. Cf. en outre J. HORNEILL, *On Indian boat designs*, dans

lient ensemble [les éléments des navires], et ils calfatent avec un sirop de *ko-lan* <sup>(1)</sup> pour empêcher l'eau d'entrer. Ils n'emploient pas de clous ni de feuilles métalliques <sup>(2)</sup>, de crainte que l'échauffement du fer ne produise du feu <sup>(3)</sup>. Ils construisent [les navires] en assemblant [plusieurs épaisseurs] de planches de bordage <sup>(4)</sup>, car les planches sont minces et ils craignent qu'elles rompent. [Les navires?] sont longs de plusieurs *li* <sup>(5)</sup> et divisés d'avant en arrière en trois sections <sup>(6)</sup>. On hisse des voiles pour utiliser le vent; [ces navires] ne peuvent d'ailleurs se mouvoir à bras d'hommes.

*Memoirs of the Asiat. Soc. of Bengal*, VII (1920), 182, 197, 201, 217.

<sup>(1)</sup> Le mot mal écrit dans l'édition de Tōkyō entre *ko*, «dolichos», et *t'ang*, «sucre», et qui paraît être 𣎵, est inconnu sous cette forme. D'après le passage cité par M. de La Roncière (p. 65), et qui se rapporte aux procédés en usage dans la mer Rouge à la fin du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, les bordages étaient «espalnés d'huile de ricin et étoupés de fibres de palmiers». L'huile de ricin, bien connue des Chinois sous d'autres noms, ne peut être le présent *ko-lan*. Mais le *Ling piao lou yi* (上, 6 r°), après avoir dit que les jonques du commerce d'outre-mer sont liées avec des cordes faites de fibres du palmier à sagou, ajoute : «On les enduit avec du sirop d'olive (橄欖糖 *kan-lan-t'ang*); quand ce sirop est sec, il est très solide, et, quand [le navire] entre dans l'eau, il a l'apparence du vernis (漆 *tsi*).» Au chapitre 中, fol. 6 r°, le *Ling piao lou yi* donne des détails sur la fabrication de ce *kan-lan-t'ang* et revient sur son emploi pour espalmer les jonques. C'est évidemment là aussi notre *ko-lan-t'ang*. Le *kan-lan* est l'olivier de Chine, qui est un *Canarium* et n'a pas de rapport avec l'olivier véritable; cf. LAUFER, *Sino-Iranica*, 417-419; Ch. CREVOST et Ch. LEMARIÉ, *Catal. des produits de l'Indochine*, I, 214-216. M. Laufer a déjà supposé que le nom de

*kan-lan* (\**kām-lām*) n'était pas chinois à l'origine; la leçon *ko-lan* vient à l'appui de cette hypothèse. Je ne puis encore déterminer le rapport éventuel de \**kām-lām* (et *ko-lan*, \**kāt-lām*) à annamite *trām* ou cambodgien *kramā*. Quant au sirop (*t'ang*), c'est un *damar* (cf. YULE, *Hobson-Jobson* <sup>2</sup>, 294-295).

<sup>(2)</sup> 鐵 *ye* est une variante assez tardive de 葉 *ye*, «feuille», créée et spécialisée au sens de feuille de fer ou de cuivre.

<sup>(3)</sup> Je ne sais si cette explication des navires sans fer en usage dans l'Océan Indien se retrouve ailleurs. La légende courante était qu'on n'employait pas de fer à raison des montagnes d'aimant qui arrachaient le fer des flancs des navires. Cf. l'article de R. BASSER dans la *Rev. des Trad. popul.* de 1894, p. 377-380, déjà indiqué par M. CORDIER, *Cathay* <sup>2</sup>, II, p. 114.

<sup>(4)</sup> Le mot 𣎵 *lei* veut dire «lier ensemble», et mon addition de «plusieurs épaisseurs» est suggérée par le contexte.

<sup>(5)</sup> Ce membre de phrase est absurde, puisque le *li* a plusieurs centaines de mètres. Je n'ai pas de correction probable à proposer.

<sup>(6)</sup> Le mot 節 *tsie*, au propre «un tronçon de bambou», désigne un segment, une section. Je comprends que le texte vise le gaillard d'avant, le centre et le gaillard d'arrière.

# VIII

Malgré ses obscurités, le texte précédent est précieux en ce qu'il montre que la technique de la construction de ces grandes jonques de mer était bien celle du golfe Persique, encore que les équipages, aux environs de l'an 800, fussent devenus principalement malais. Ce sont en effet des Malais qui, dans notre texte, sont désignés sous les noms de K'ouen-louen et ensuite de Kou-louen. Je ne veux pas discuter ici le problème très complexe que pose le nom de K'ouen-louen. J'ai procédé à un premier groupement de textes dans le *Bulletin* de 1904 (219-222); M. Ferrand a repris la question dans le *Journal asiatique* de 1919; j'aurais beaucoup à dire sur le détail des solutions proposées, mais cela m'entraînerait très loin. Pour l'instant, je me borne à signaler qu'une série de textes, énumérés dans des *Notes sur quelques artistes des Six dynasties et des Tang* qui ont paru dans le *T'oung Pao* de 1923, montrent (p. 271-272, 290) le terme de K'ouen-louen en usage en Chine dès le IV<sup>e</sup> siècle pour désigner des gens à la figure noire ou au moins très foncée; je ne crois pas qu'aucun de nous ait signalé ces textes antérieurement. D'autre part le *Yi ts'ie king yin yi* de Houei-lin, auquel j'ai déjà emprunté le texte précédent, contient à la fin du chapitre 81, et à propos des *Mémoires* de Yi-tsing, une note qu'il vaut de faire connaître dès maintenant <sup>(1)</sup>.

崑崙語。上音昆下音論。時俗語便亦作骨論。南海州島中夷人也。甚黑裸形。能馴伏孟獸犀象等。種類數般。卽有僧祇突彌骨堂閤蔑等皆鄙賤人也。國無禮義。抄劫爲活。愛啖食人如羅刹惡鬼之類也。言語不正異於諸蕃。善入水。竟日不死。

<sup>(1)</sup> *Tripit.* de Tōkyō, 爲, X, fol. 45 v°.

*Langue k'ouen-louen*<sup>(1)</sup>. Le premier mot se prononce *k'ouen*<sup>(2)</sup>; le second se prononce *louen*. Le langage courant dit aussi actuellement *kou-louen*<sup>(3)</sup>. [Les K'ouen-louen ou Kou-louen] sont les barbares des îles des mers du Sud. Ils sont très noirs et vont nus. Ils peuvent dompter les animaux sauvages comme le rhinocéros ou l'éléphant<sup>(4)</sup>. [Ces barbares] sont de plusieurs tribus; tels les Seng-k'i<sup>(5)</sup>, les T'ou-mi<sup>(6)</sup>, les Kou-t'ang<sup>(7)</sup>, les Ko-mie<sup>(8)</sup>. Tous sont des gens

(1) On sait que pour Yi-tsing, la langue *k'ouen-louen* est vraisemblablement le javanais. Mais quand le *Siu kao seng tchouan* parle de 1,350 ouvrages bouddhiques, tous « en écriture *k'ouen-louen* », qui furent rapportés du Champa par un général chinois en 605, on pouvait s'étonner d'une telle abondance de textes chams à cette date; d'autre part une confusion avec le sanskrit paraissait surprenante (cf. *B.É.F.E.-O.*, IV, p. 220-221). Nous devons peut-être néanmoins nous rallier à cette dernière solution. La préface du *緣生論 Yuan cheng louen* (Nanjiō, n° 1227; *Tripit.* de Tōkyō, 藏, III, fol. 83 v°) nous apprend en effet que cet ouvrage fut traduit en Chine en 606-607 d'après un exemplaire hindou rapporté du Champa. Il semble bien que ce soit là une des liasses « en écriture *k'ouen-louen* » provenant de la campagne de 605, et dont certaines au moins devaient donc être en sanscrit.

(2) A vrai dire, la prononciation normale serait *kouen* et non *k'ouen* aussi bien pour 昆 que pour 崑; mais la prononciation aspirée est aujourd'hui plus usuelle en pékinois.

(3) C'est le même *kou-louen* que nous avons eu dans le texte précédent.

(4) L'un des textes que j'ai cités dans le *T'oung Pao* de 1923 emploie *k'ouen-louen*, sans autre explication, pour désigner le conducteur d'un lion.

(5) Sur ce nom, cf. *B.É.F.E.-O.*, IV, p. 289-291, 403.

(6) \*Duat-mjig, ce qui suppose un original comme \*Durmi; je n'ai pas souvenir d'avoir rencontré le nom ailleurs.

(7) \*Kuat-d'ang, le nom est nouveau sous cette forme. Peut-être est-il à rapprocher de 甘棠 kan-t'ang (\*kām-d'ang), sur lequel cf. *B.É.F.E.-O.*, IV, p. 220; *J.-A.*, 1919, I, p. 249, mais à condition que le flottement résulte de l'impossibilité où on était de noter exactement en chinois un original \*kumdañ ou \*kubdañ.

(8) C'est le nom même des Khmers. J'avais rencontré déjà ce nom dans un autre passage de Houei-lin, mais écrit 閣蔑 Ko-mie (\*kāk-miet; cf. *B.É.F.E.-O.*, IV, 220, où la lecture Ko-mao est un lapsus), et, tout en y reconnaissant le nom des Khmers, je notais que le -k final de ko (\*kāk) faisait difficulté. J'avais depuis lors trouvé la solution, et le second texte la confirme. Les mots 閣 ko (\*kāk) et 閣 ko (\*kāp) s'emploient fréquemment en chinois l'un pour l'autre. C'est ainsi qu'on écrit toujours aujourd'hui 閣下 ko-hia, quand la vraie leçon serait 閣下 ko-hia; inversement, la caisse qui renferme mon exemplaire du 守山閣叢書 Cheou chan ko ts'ong chou porte, en calligraphie gravée, 閣 ko au lieu de 閣 ko. Il a été question plus haut de galeries ou passages couverts; le

vils; leurs états n'ont ni rites ni règles; ils vivent de pillage; ils se plaisent à manger de la chair humaine comme des *rākṣasa* ou des démons méchants<sup>(1)</sup>. Leur langage est incorrect et diffère de celui des autres barbares. Ils excellent à plonger dans l'eau et [y restent] un jour entier sans mourir<sup>(2)</sup>.

J'arrête là ces modestes notes, dont le sujet s'est presque imposé à moi. En les rédigeant, mon esprit se reporte au temps où je m'occupais à Hanoi de ces mêmes problèmes, avec les amis qui y sont encore, et d'autres hélas! qui ne sont plus. Je ne puis me défendre d'être ému en songeant aux vingt-cinq ans que le présent volume commémore. Pour quelques instants, j'ai l'illusion que je suis redevenu membre de l'École française d'Extrême-Orient, à laquelle je dois tout.

*Ts'eu yuan* les appelle 閣道 *ko-tao*, mais le dictionnaire de M. Giles écrit 閤道 *ko-tao*; Watters indique les deux orthographes. Dans le cas présent, c'est sûrement 閤蔑 *Ko-mie* (\*Kāp-miet) qui est l'orthographe correcte, et l'équivalence au nom des Khmers va bien désormais de soi.

<sup>(1)</sup> On peut aussi comprendre «comme de méchants démons *rākṣasa*».

<sup>(2)</sup> Sur les qualités de nageurs de ces gens, cf. HIRTH et ROCKHILL, *Chau Ju-kua*, p. 31-32, et y joindre un curieux passage du *Ling piao lou yi*, 下, fol. 3 r°, qui se rapporte à la première moitié du ix<sup>e</sup> siècle.

LA  
PRINCESSE À L'ODEUR DE POISSON  
ET LA NĀGĪ

DANS  
LES TRADITIONS DE L'ASIE ORIENTALE,

PAR  
JEAN PRZYLUSKI,  
PROFESSEUR À L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES.

---

Les circonstances merveilleuses de la naissance de Vyāsa, l'auteur légendaire des Veda, sont racontées au premier chant du Mahābhārata (*Ādiparva*, I, 63). Une Apsaras, nommée Adrikā, avait été réduite à la condition de poisson femelle par une malédiction de Brahmā. Comme elle parcourait la Yamunā, elle reçut la semence du roi Upāricara qu'un vautour emportait sur une feuille et que l'oiseau avait laissé tomber. Elle conçut alors deux jumeaux. Au bout de dix mois, des pêcheurs prirent ce poisson, retirèrent de son ventre une fille et un enfant mâle et les présentèrent au roi Upāricara.

Le roi adopta le garçon qui, sous le nom de Matsya (Poisson), fut un roi fidèle à la Loi. Quant à la fille, elle avait l'odeur du poisson. Son père la donna à une esclave en disant : « Que cette

fillesoit la tienne!» Or son emploi était de conduire sur l'eau la barque de son père. Un jour le puissant ṛṣi Parāçara la vit et désira la posséder. Il lui demanda de s'unir à lui, mais elle lui répondit qu'elle craignait d'être chassée de la maison de son père. Alors le ṛṣi lui dit : « Choisis le don qui te convient, car ma protection n'a jamais été vaine jusqu'à présent. » Elle choisit de ne plus sentir le poisson et de répandre une odeur agréable. Le ṛṣi lui accorda cette faveur; ils s'unirent et de cette union naquit Vyāsa qui rédigea les cinq Veda, les quatre anciens, plus le Mahābhārata, cinquième.

Ce récit est comparable en tous points à la légende birmane de la naissance d'Upagutta telle que la rapporte M. Maung King (voir la revue *Buddhism*, vol. I, n. 2, p. 218 et suiv., et *B.É.F.E.-O.*, 1904, p. 414, n. 3). Upagutta serait le fils d'une princesse nommée Maccadevī (la Princesse Poisson), qui avait été trouvée dans le ventre d'un poisson et en avait gardé l'odeur. Comme cette odeur croissait avec l'âge, on la mit sur un radeau qu'on livra au courant du fleuve. Le ṛṣi Upa la pria de le recevoir sur son radeau pour passer d'une rive à l'autre : Upagutta résulta de cette entrevue.

On distingue dans cette légende birmane et dans le récit indien de la naissance de Vyāsa les thèmes suivants :

- a. Une princesse naît d'un poisson et en garde l'odeur;
- b. Sa disgrâce est due à sa mauvaise odeur;
- c. Elle s'unit à un ṛṣi et de cette union naît un grand sage : Vyāsa, ou un grand saint : Upagutta.

C'est en définitive la même histoire qui, sous des formes peu différentes se retrouve au Tenasserim et dans l'Inde. Il est probable que le récit birman ne dérive pas du récit indien. Le deuxième thème, par exemple, celui de la disgrâce, est mieux conservé dans la légende d'Upagutta que dans celle de Vyāsa. L'exposition sur un radeau livré au courant d'un fleuve était un moyen de se débarrasser d'une créature anormale et jugée néfaste; la version birmane reproduit probablement sur ce point la donnée primitive dont la

rudesse aurait été adoucie dans le poème indien où la jeune fille est simplement condamnée à conduire la barque royale <sup>(1)</sup>.

Il ne semble pas, malgré les apparences, que le récit birman soit d'origine bouddhique : l'Upagutta du Tenasserim est profondément différent de l'Upagutta de l'Açokāvadāna et des autres textes indiens. Dans ces ouvrages, Upagutta est un religieux du pays de Mathurā; il n'est ni un demi-dieu, ni un *nāga*. L'Upagutta des Birmans, au contraire, est le grand saint du Tenasserim; il apparaît à la fois sous les traits d'un *nāga* et d'un demi-dieu; il est en quelque sorte le roi des eaux. M. Duroiselle nous apprend en effet que, d'après la tradition locale, Upagutta demeure au fond de la mer, non loin de Maulmein, dans un palais d'or (*B.É.F.E.-O.*, IV, p. 415). C'est ce qui ressort également du passage suivant d'un ouvrage pali, le *Lokapaññatti* qui, en dépit de certains témoignages birmans probablement tendancieux, paraît bien avoir été rédigé ou du moins remanié hors de l'Inde : Les moines sont assemblés. Un novice dit en parlant d'Upagutta : « Il y a, Révérends, dans les profondeurs de l'Océan, un *bhikkhu* qui, ayant pénétré la grande masse des eaux, a créé dans leur sein un palais fait de toutes sortes de pierres précieuses; au milieu de ce palais, sur un siège orné de bijoux, sur une couche magnifique enveloppée de parfums, de centaines de *koṭi* de fleurs remplies d'une eau étincelante, il est assis : il se nomme le *bhikkhu* Kisanāga Upagutta . . . » (*ibid.*, p. 422). Kisanāga signifie « serpent mince ». Ce nom seul indique nettement que, dans le folklore du Tenasserim, Upagutta est un génie des eaux. Aujourd'hui encore, en ce pays, pour arrêter la pluie et ramener le beau temps, il suffit de prendre une statuette d'Upagutta et de lui plonger la tête dans l'eau en faisant quelques

(1) Au sujet de la crainte superstitieuse qui faisait exposer sur un fleuve un être néfaste ou doué de pouvoir magique, cf. W. W. SKEAT, *Malay Magic*, p. 191, et *Kathāsaritāgāra*, III, 1, v. 36-38;

trad. TAWNEY, vol. I, p. 103. Sur l'abandon en Chine d'enfants nés dans des circonstances néfastes, cf. GRANET, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, dans *Revue archéologique*, 1922, p. 28 du tiré à part.



offrandes. De même qu'en Europe les saints sont souvent des héros locaux antérieurs au Christianisme et que l'Église a adoptés, il semble que l'Upagutta birman soit un ancien roi des eaux du Tennasserim que les Bouddhistes ont assimilé au patriarche Upagutta.

Dans la légende birmane de la naissance d'Upagutta, la Princesse à l'odeur de poisson est appelée Maccadevī « la Princesse poisson », et rien n'indique qu'elle ait un frère. Dans le Mahābhārata, le poisson donne naissance à deux jumeaux dont l'un est appelé Matsya et l'autre Satyavatī. Il semble que, pour ajouter au caractère merveilleux de la légende, les conteurs indiens aient imaginé de faire naître deux enfants dans le ventre du poisson <sup>(1)</sup>. Ils ont donné au garçon le nom de « Poisson » (Matsya), mais l'inutilité de ce personnage ressort du fait que Matsya ne joue aucun rôle dans la suite du récit.

Si on élimine ce trait des jumeaux, rien ne s'oppose à ce qu'on reconnaisse une version sculptée du même conte dans un bas-relief cambodgien (MISSION DUFOR et CARPEAUX, *Le Bayon d'Angkor-Thom*, pl. 31). Voici comment la scène est décrite dans la *Notice archéologique* sur le Bayon (p. 19) : « Un roi, assis sur son trône, reçoit l'offrande d'un poisson que lui présente un homme vêtu d'un pagne, accompagné d'un personnage de même costume, tandis que les autres assistants rangés au pied du trône portent une sorte de tunique. Il s'agit apparemment de deux pêcheurs au milieu de courtisans. Dans le ventre du poisson se voit un enfant assis. Le roi étend son épée et fait le geste de fendre le dos du poisson. A droite, on voit l'enfant délivré et présenté à la reine qui lui tend les bras. » Les auteurs de la Notice sur le Bayon proposent de voir dans cette scène l'illustration de la légende de Pradyumna, fils de

<sup>(2)</sup> Dans la tradition indienne les conceptions miraculeuses sont souvent suivies de la naissance de jumeaux. Par exemple dans le Mahābhārata, aussitôt

avant la naissance de Vyāsa, on voit comment le mont Kolāhala eut deux jumeaux de la rivière Çuktimatī (Ādiparva, 63).

Kriṣṇa et de Rukmiṇī, telle que la racontent le *Viṣṇupurāṇa* (V, 27) et le *Bhāgavatapurāṇa* (X, 55), mais cette identification est contestable car l'enfant née du poisson a un torse féminin. Les sculpteurs n'ont donc pas voulu représenter la légende de Pradyumna, mais plutôt celle de la Princesse à l'odeur de poisson<sup>(1)</sup>.

Il est vrai que le poisson ne renferme ici qu'un seul enfant, mais on vient de voir que la naissance des jumeaux est sans doute une invention des conteurs indiens, étrangère au récit primitif. On ne saurait donc s'étonner qu'elle ait été ignorée au Cambodge, de même qu'au Tenasserim.

Un conte analogue a été récemment recueilli par M<sup>rs</sup> Leslie Milne chez les Palaung du bassin de la Salouen (*An elementary Palaung grammar*, p. 146 et suiv.). Dans ce récit résumé ci-après, le nom du principal personnage est Ho-i k'au, expression qui désigne une sorte d'escargot aquatique, en anglais *white watersnail*<sup>(2)</sup>.

1. Un roi n'avait pas d'enfant. Il fit pénitence pour en avoir un. Au bout de sept jours, la reine rêva que le grand Esprit lui donnait des mangues à manger. Elle en informa le roi qui lui dit : « Votre rêve est de bon augure. Vous mettrez au monde un enfant. » Dix mois après, la reine accoucha d'un escargot d'eau (*ho-i k'au*). Les gens dirent : « Quand on a pour enfant un escargot d'eau, c'est que le père est un *nāga*. » Et ils ne savaient s'ils devaient annoncer au roi la naissance d'une fille ou d'un garçon.

2. Le roi ordonne de faire un radeau. Malgré les prières de la reine, on place Ho-i dans un pot d'or et on le met sur le radeau qu'on laisse flotter à la dérive.

(1) J'aurai l'occasion de revenir sur ce point dans un travail ultérieur et de montrer que la suite du bas-relief se rapporte à la même histoire.

(2) Il s'agit peut-être ici du mollusque comestible que les Annamites appellent

*óc nhôi*, littér. «coquillage que l'on farcit». Il vit dans les étangs et se mange surtout au huitième mois. Lorsqu'il est préparé son nom est *mât qui* «œil de démon» (cf. CHÉRON, *Recueil de cent textes annamites*, p. CXXI, n. 11).

3. Le radeau arrive au pays des *nāga*. La reine des *nāga* l'aperçoit et porte Ho-i à son mari. Le roi des *nāga* dit : « C'est un être du monde des hommes. Nous sommes des *nāga*. Si notre odeur arrive jusqu'à lui, il mourra. Il faut le remettre sur le radeau. »

4. Le radeau continuant à flotter arrive au pays des Ogres. Une ogresse l'aperçoit, ouvre le pot et emporte Ho-i. Sept mois après, en l'absence de l'ogresse, Ho-i change de forme et prend l'aspect d'un être humain. Il demeure ensuite pendant dix ans chez l'ogresse. Un jour, malgré la défense qui lui a été faite, il monte au grenier, aperçoit des os d'éléphant, de daim et de cerf et se dit : « Ma mère est sûrement une ogresse. » Il saisit alors le vêtement de l'ogresse, va au jardin où sont les enclos de l'eau, du feu et du vent et s'enfuit en emportant quelque peu de ces trois éléments.

5. Il est poursuivi par l'ogresse qui le rejoint sur le rivage de l'Océan. Il refuse de revenir avec elle, poursuit sa route et arrive au pays de Cham-bā-na-gō<sup>(1)</sup>. Le roi du pays avait placé sa fille au sommet d'une tour d'où elle devait laisser tomber son turban sur la foule et il avait promis de la marier au jeune homme qui recevrait le turban sur son cou. Les gens se rassemblent devant le palais; la princesse jette son turban et il tombe sur le cou de Ho-i. Tout le monde se moque de ce dernier qui sent mauvais parce qu'il porte le vêtement de l'ogresse et le roi, honteux d'avoir un tel gendre, le chasse après lui avoir donné sa fille. Ho-i conduit alors la princesse dans une vallée pleine de bijoux et d'or où il se fait construire un palais magnifique. Il se transforme, devient beau comme le roi des esprits et se réconcilie avec son beau-père qui lui donne la moitié de son royaume.

Le paragraphe 1 reproduit en le modifiant le thème *a* des contes précédents. Il relate la naissance miraculeuse d'un être qui est à la fois un enfant de roi et un animal aquatique. Ce second caractère

<sup>(1)</sup> A propos de Cham-bā-na-gō, M<sup>re</sup> Leslie Milne ajoute en note : « Probably an ancient state and town near

Bhamo. » Mais ce nom est l'équivalent d'une forme indienne qui serait Campā-nagara.

l'emporte sur le premier au point que la nature humaine de Ho-i n'apparaît pas tout d'abord et que son sexe reste indécis. C'est seulement plus tard, dans la demeure de l'ogresse, qu'il se change en un jeune garçon, mais on va voir que ce trait aberrant est probablement dû à l'influence d'un autre récit qui s'est soudé au conte de la Princesse à l'odeur de poisson. Les conteurs palaung semblent avoir oublié au début la mauvaise odeur du nouveau-né, mais ce détail caractéristique reparaît au paragraphe 5. Ho-i ayant abandonné son corps d'animal aquatique, on explique son odeur répugnante par le fait qu'il a revêtu le vêtement de l'ogresse.

Le paragraphe 2 a conservé, mieux que le récit du Mahābhārata et aussi bien que le récit birman, le thème de l'exposition sur un radeau livré au courant du fleuve. Mais ce thème de l'enfant abandonné par ses parents a suggéré aux conteurs d'y mêler une autre histoire qui n'est qu'un équivalent du conte bien connu du Petit Poucet. En fait, tout le paragraphe 4 est une version indochinoise d'un conte de ce type : l'enfant abandonné par ses parents, arrive chez un ogre et réussit ensuite à s'enfuir, non en chaussant la botte du monstre, mais en se couvrant du vêtement de l'ogresse et en dérochant dans le jardin quelque peu des substances fondamentales : eau, feu et vent. C'est probablement à cette contamination de l'ancien récit par un autre conte qu'est dû le changement de sexe du héros qui, au lieu d'être la Princesse à l'odeur de poisson, devient chez l'ogresse le Prince au vêtement nauséabond.

Le paragraphe 5 est le développement du thème du mariage, c'est-à-dire l'équivalent du thème *c* des contes précédents. Seulement le héros devenant un être du sexe mâle, il fallait le marier à une princesse. En outre la modification que les conteurs avaient fait subir au premier thème les a conduits à simplifier la fin du récit. Tant que l'héroïne du conte était une princesse, son mariage était nécessaire pour expliquer la naissance d'un héros mâle : Vyāsa ou Upagutta. Mais du moment où le principal personnage devenait comme Ho-i un être du sexe masculin, il se confondait

avec le héros mâle. C'est ce qu'on observe dans le conte palaung. Il n'est pas dit que Ho-i ait engendré un enfant mâle parce qu'il est lui-même le héros unique sur qui se concentre l'attention.

En somme, le conte palaung de Ho-i résulte de la fusion de la légende de la Princesse à l'odeur de poisson et d'un conte du type du Petit Poucet. Bien que, par suite de cette contamination, le personnage principal du récit ait changé de sexe, on discerne encore les trois thèmes essentiels de sa naissance merveilleuse, de son exposition sur un radeau et de son mariage.

La même histoire, très simplifiée, est encore reconnaissable dans le récit de la naissance de Guṇāḍhya tel qu'il est rapporté par Somadeva (*Kathāsarīsāgara*, I, 6)<sup>(1)</sup>. Çrutārthā, fille non mariée du brahmane Somaçarman est vue au moment du bain par Kīrtisena, neveu de Vāsuki, roi des *nāga*. Elle conçoit alors miraculeusement, puis met au monde un fils dont Kīrtisena est le père. Une voix céleste proclame que l'enfant est un brahmane et qu'étant une « incarnation de vertu » il doit être appelé Guṇāḍhya :

*guṇāvatāro jātō'yaṁ guṇāḍhyo nāma brahmaṇah.*

On aperçoit que les conteurs se sont efforcés d'ennoblir l'histoire primitive. Il fallait que Guṇāḍhya, dont la naissance était irrégulière, fût néanmoins de haute caste. On a donc eu soin d'indiquer que Çrutārthā, sa mère, était fille d'un brahmane; que son père, neveu du roi des *nāga*, était en même temps un brahmane; une voix céleste proclame en outre que l'enfant est un brahmane. Mais ces artifices ne sauraient masquer le fond ancien de la légende. Guṇāḍhya, comme Vyāsa, comme Upagutta, est né d'une mère non mariée, et comme Ho-i, le héros palaung, il est fils

<sup>(1)</sup> Pour une autre version, très peu différente, de cette légende, voir KṢEMENDRA, *Bṛhatkathāmañjarī*, I, 6, 4-13; cf.

*La Bṛhatkathāmañjarī de Kṣhemendra*, par Sylvain LÉVI, dans *Journal asiatique*, 1885, p. 77 du tiré à part.

d'un *nāga*. Dans tous les cas, qu'il soit fils d'un poisson ou d'un dragon, c'est du monde des eaux qu'est issu l'homme supérieur <sup>(1)</sup>.

Mais si le récit tardif du Kathāsaritsāgara n'est plus que l'écho affaibli d'une très vieille légende, celle-ci se retrouve en Chine à date ancienne avec ses trois thèmes principaux. L'historien chinois Sseu-ma Ts'ien <sup>(2)</sup> rapporte que dans la haute antiquité deux dragons divins s'étaient présentés à un souverain de Hia comme deux princes du pays de Pao. Ils ne voulurent se retirer qu'après avoir laissé de leur sperme <sup>(3)</sup> sur une pièce d'étoffe que l'on garda dans un coffret. Longtemps après, un autre souverain eut l'imprudence d'ouvrir le coffret; le sperme se répandit dans le palais et, se transformant en lézard, pénétra dans l'appartement des femmes où il alla féconder une petite fille de sept ans. A quinze ans, celle-ci mit au monde une fille; «sans avoir eu de mari, elle enfanta; saisie de crainte elle exposa son enfant». L'enfant abandonnée fut re-

<sup>(1)</sup> On n'en finirait pas de suivre dans les littératures modernes de l'Inde le développement des notions anciennes parfois déformées et presque méconnaissables. C'est ainsi que le conte bengali de Sakhi-Sonā peut être considéré comme une transposition littéraire de la légende que nous étudions. M. Dinesch-Chandra Sen (*The Folk-literature of Bengal*, p. 195 et suiv.) en a étudié trois versions. Un serpent enfermé dans un pot se transforme en une petite fille nommée Sakhi-Sonā qui est adoptée par un roi. Elle s'éprend d'un jeune homme nommé Mānik. Les deux amoureux s'enfuient, échappent à des brigands et arrivent à la demeure d'une sorcière nommée Champā. Le premier thème est à peine indiqué, mais on aperçoit encore que la petite princesse est issue d'un serpent substitué de l'ancien *nāga*. Elle connaît son amant avant

de quitter le palais de ses parents adoptifs de sorte que le thème de l'exil se change en celui de la fuite des amoureux. La suite de l'histoire rappelle les aventures de Ho-i et celles du Petit Poucet. On notera qu'après avoir échappé aux brigands, Sakhi-Sonā arrive chez une sorcière nommée Champā et que Ho-i après avoir fui l'ogresse parvient au pays de Cham-bā-na-gō.

<sup>(2)</sup> SSEU-MA TS'YEN, trad. Ed. CHAVANNES, I, p. 281 et suiv. Cf. GRANET, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, p. 28 du tiré à part.

<sup>(3)</sup> Un commentateur dit que c'était une écume qui sortait de la bouche des dragons; un autre estime que c'était une écume de sang; mais Ed. Chavannes note avec raison que «cette écume semble avoir été le liquide spermatique des dragons» (*ibid.*, p. 282, n. 4).

cueillie par des fugitifs qui l'emmenèrent au pays de Pao; elle revint plus tard dans le palais sous le nom de Pao-sseu et épousa le roi Yeou dont elle eut un fils. Sa force de séduction était irrésistible et causa la perte de son époux.

Les deux dragons, animaux aquatiques, tiennent dans cette histoire la place du *nāga* dans la légende de Guṇāḍhya et dans le conte de Ho-i. On retrouve donc dans la légende de Pao-sseu l'équivalent des trois thèmes déjà distingués plus haut :

Pao-sseu est fille d'un dragon (ou plus exactement de deux);

Elle est exposée après sa naissance;

Elle se marie.

Comme dans le conte palaung et la légende de Guṇāḍhya la puissance que Pao-sseu doit à son origine aquatique se manifeste dès la première génération, et non à la seconde comme dans l'histoire de Vyāsa ou d'Upagutta.

Dans tous les récits que nous venons d'examiner, la donnée fondamentale se réduit en dernière analyse à ceci : un personnage humain doit sa supériorité au fait qu'il est issu d'un animal aquatique. Ce principe pouvait s'exprimer de façons différentes dans les diverses civilisations où la légende a pénétré. Il existe dans la tradition indienne une classe d'êtres ambigus qui participent à la fois de la nature humaine et de celle des animaux aquatiques : ce sont les *nāga*. D'autre part les Chinois connaissent une catégorie d'êtres mythiques : les dragons (*long* 龍) qui de tout temps ont été en relation avec le monde des eaux et sont très analogues aux *nāga* indiens. L'idée fondamentale de notre légende pouvait donc s'exprimer de la manière suivante dans la tradition indienne ou chinoise : un héros doit sa supériorité à cette circonstance qu'il est de la race des *nāga* ou des dragons. En fait la notion indienne de *nāga* et la notion chinoise de dragon tendirent de bonne heure à s'infiltrer dans les versions de la légende de la Princesse à l'odeur de poisson. Celle-ci n'étant plus la fille d'un poisson mais d'un *nāga*

ou d'un dragon, on oublia vite, volontairement ou non, le détail trivial de sa mauvaise odeur.

Le récit très ancien du Mahābhārata ne fait aucune allusion aux *nāga*. Dans le récit archaïque de la naissance d'Upagutta rapporté par M. Maung King, la princesse est encore la fille d'un poisson; mais dans le *Lokapaññatti*, Upagutta est appelé Kisanāga. Au début du conte palaung les gens disent que Ho-i est le fils d'un *nāga* (palaung : *la-gā*) et plus loin on explique sa mauvaise odeur par une circonstance indépendante de sa personnalité. Dans le *Kathā-saritsāgara*, comme déjà dans le texte de Sseu-ma Ts'ien, le poisson est remplacé respectivement par un *nāga* et par deux dragons et leurs descendants n'ont aucune odeur particulière. En somme tout se passe comme si les notions chinoise et indienne de dragon et de *nāga* avaient envahi un domaine d'où elles étaient primitivement exclues. Cette observation va nous permettre de saisir un lien de parenté entre les récits qui précèdent et un second groupe de légendes et de contes.

Les historiens chinois ont recueilli les traditions locales relatives au début de la colonisation indienne au Fou-nan. Les mêmes traditions sont attestées par une inscription du Čampa datée de 658 A. D. (PELLIOT, dans *B. É. F. E.-O.*, III, p. 256 et suiv.; FINOT, dans *B. C. A. I.*, 1911, p. 32 et suiv.). Ces documents divers permettent de reconstituer ainsi la légende.

Jadis un brahmane nommé Kaunḍinya rêva qu'un génie lui donnait un arc et l'invitait à monter sur une jonque. Le brahmane au matin se rendit au temple du génie; il y trouva un arc au pied d'un arbre et s'embarqua sur la mer. Il arriva au pays de Fou-nan où régnait une *nāgī* nommée Somā. Kaunḍinya tira une flèche avec son arc merveilleux. La reine se soumit et épousa le brahmane qui devint ainsi roi du Fou-nan. De cette union est sortie la première dynastie des rois du Fou-nan.

Dans ce récit évidemment légendaire, on peut distinguer trois



thèmes principaux : *a.* l'arc merveilleux; *b.* la *nāgī*; *c.* le mariage du brahmane et de la *nāgī* d'où résulte la naissance d'une suite de rois.

Il est clair que seuls les deux derniers thèmes se retrouvent dans les récits étudiés précédemment. La *nāgī*, personnage mi-humain mi-aquatique, tient lieu de la Princesse à l'odeur de poisson; et de même que celle-ci s'unissait à un *ṛṣi* pour donner naissance à un homme illustre, dans la légende du Fou-nan la *nāgī* épouse le brahmane Kaunḍinya et ils fondent une dynastie.

La légende de la *nāgī* se retrouve non seulement au Fou-nan et par suite au Cambodge, mais dans toutes les régions de l'Indochine : au Čampa comme le montre l'inscription de 658; au Pegou où le roi de Thâton, le premier état pegouan, aurait épousé la fille d'un magicien et d'une *nāgī*; au Siam ou Phya Ruang, le libérateur du peuple tai serait, d'après la tradition, fils du roi Abhayagamuni et d'une *nāgī*; au Laos où la première cité est protégée par les *nāgarāja* (références dans FINOT, *B. C. A. I.*, 1911, p. 31, n. 1, et p. 35, n. 4). En Annam, le premier roi mythique a le titre de *long quân* 龍君 (roi-dragon). En Indonésie, au témoignage de Tchao Jou-koua, les rois de San-fo-ts'i portaient le titre de *long-tsing* 龍精 « esprit, sperme de *nāga* » (FERRAND, *L'empire sumatranais de Črivijaya*, p. 11, n. 1)<sup>(1)</sup>.

Dans l'Inde du Nord, en pays munda, les *rāja* de Čhota-Nagpur descendent également d'un *nāga* (cf. DALTON, *Descriptive Ethnology*

<sup>(1)</sup> Autres versions de la légende de la *nāgī* :

1. D'après une légende palaung, la *nāgī* Thusandi aime le prince Thuriya, fils du Soleil. De leur union naquirent trois fils dont l'un devint empereur de Chine, l'autre roi des Palaung et le troisième roi de Pagan (*Gazetteer of Upper Burma and the Shan states*, compiled by J. G. SCOTT and J. P. HARDIMAN, part I, vol. I, p. 484).

2. On raconte dans le *Sedjarat Malayu* que le roi Souran descendit au fond de la mer, dans une caisse de verre. Bien accueilli par les habitants du monde sous-marin, il épousa la fille du roi. Cette princesse lui donna trois fils, dont l'aîné, Sang Souperba, devint plus tard roi de Palembang (L. M. DEVIC, *Légendes et traditions historiques de l'Archipel indien*, p. 22-40 dans *Bibliothèque Orientale Elzévirienne*).

of Bengal, p. 165). Celui-ci, nommé Puṇḍarīka, avait, dit la légende, une haleine fétide et ce trait est sans doute un souvenir de la mauvaise odeur de l'ancêtre aquatique. De l'union de ce *nāga* avec la fille d'un brahmane, naquit un enfant que sa mère exposa après sa naissance et qui fut l'ancêtre des rois de Chota-Nagpur.

Dans l'Inde du Sud, un des ancêtres de la dynastie Pallava aurait épousé une *nāgī* et obtenu d'elle les insignes de la royauté. Une histoire analogue est rapportée dans des ouvrages tamouls relatifs à l'histoire des Cōḷa (COEDÈS, dans *B. É. F. E.-O.*, 1911, p. 391-393). La légende de la *nāgī* reparaît encore dans un conte bouddhique traduit en chinois (CHAVANNES, *Cinq cents contes*, n. 470; COSQUIN, *Les contes indiens et l'Occident*, p. 362 et suiv.) et on la retrouve jusqu'en Oḍḍiyāna et au Cachemire (FOUCHER, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II, p. 30).

On peut la suivre encore chez les barbares de la Chine du Sud. On lit dans l'histoire du Nan-tchao qu'un Man s'étant noyé dans le lac de Yi-lo, sa femme Cha-yi alla pleurer au bord de l'eau; elle fut alors heurtée par un arbre flottant, qui l'influença de telle sorte qu'elle devint enceinte et mit au monde dix fils. Cette femme ayant ensuite conduit ses fils au lac, l'arbre se changea en dragon, tandis qu'une voix d'homme disait : « Où sont mes fils ? » Neuf d'entre eux s'enfuirent effrayés; seul le plus jeune monta sur le dos du dragon et s'y assit, le dragon lui léchant le dos. Ces dix fils du dragon furent les ancêtres des quatre-vingt-dix-neuf tribus qui peuplèrent le Nan-tchao (C. SAINSON, *Histoire particulière du Nan-tchao*, p. 25-26).

La même légende sert à expliquer la fondation du royaume de Ta-li par le roi Sseu-p'ing. Une femme en passant une rivière fut heurtée par un morceau de bois flottant; elle devint enceinte et donna naissance à deux fils dont l'aîné Sseu-p'ing devint roi et fonda une dynastie (SAINSON, *ibid.*, p. 86)<sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> Dans l'histoire du Nan-tchao (ancien Yun-nan), la naissance miraculeuse

d'un héros local est également causée par un dragon. L'épouse du roi Yeou,

Dans l'histoire de Chine proprement dite, nombreux sont les souverains qui auraient eu pour père un dragon. Le plus fameux est sans doute Kao-tsou, fondateur de la dynastie des Han antérieurs. L'historien Sseu-ma Ts'ien nous dit : « Son père s'appelait T'ai kong; sa mère s'appelait la vénérable Lieou. Auparavant, la vénérable Lieou se reposant un jour sur la berge d'un grand étang, rêva qu'elle se rencontrait avec un dieu; au même moment il y eut des coups de tonnerre, des éclairs et une grande obscurité. T'ai kong alla voir ce qui se passait et il aperçut un dragon écaillé au-dessus de sa femme; à la suite de cela celle-ci devint enceinte, puis elle donna naissance à Kao-tsou » (SSEU-MA TS' IEN, trad. CHAVANNES, II, p. 325).

Ainsi les traditions qui rattachent à une *nāgī* ou à un dragon une dynastie ou la fondation d'un royaume sont attestées dans toute l'Asie Orientale. C'est sans doute encore la même histoire qu'il faut reconnaître dans une légende tonkinoise que je résume ci-après et dont l'antiquité n'est pas douteuse puisqu'elle était connue en Chine dès le III<sup>e</sup> siècle de notre ère <sup>(1)</sup>.

Les Annamites racontent qu'avant la conquête du Tonkin par le général chinois Triêu-dà (vers 209 av. J.-C.), le pays était gouverné par un roi nommé An-Duong. Comme ce roi ne réussissait pas à construire sa citadelle, il vit apparaître une tortue d'or qui émergea du fleuve et lui indiqua ce qu'il fallait faire. Sur les con-

un jour qu'elle se baignait, fut influencée par un dragon d'or, eut rapport avec lui et, par suite, enfanta Che-long qui devait plus tard vaincre les Chinois à la bataille de Kou-tsong (SAINSON, *Histoire particulière du Nan-tchao*, dans *Publications de l'École des Langues orientales vivantes*, 5<sup>e</sup> série, t. IV, p. 69). C'est à peu près le récit de la naissance de Guṇā-dhya. Cf. également, pour la naissance

du roi Caṇḍa Pradyota, CHAVANNES, *Cinq cents contes*, III, p. 346 et note.

<sup>(1)</sup> Pour les témoignages chinois, cf. H. MASPERO, *Études d'histoire d'Annam*, dans *B. É. F. E.-O.*, t. XVI, 1, p. 53. Pour les sources annamites, cf. DUMOUTIER, *Légendes historiques de l'Annam et du Tonkin*, Hanoi, 1887, p. 35-40, et NORDEMANN, *Chrestomathie annamite*, p. 23-25.

seils de la tortue on creusa la montagne Thát-diệu et on en retira les os et les instruments de musique d'un ménétrier. Le tout fut jeté dans le fleuve et on put alors construire la citadelle. Puis la tortue arrachant un ongle de sa patte le donna au roi pour en faire la gâchette d'une arbalète. Au moyen de cette arme prodigieuse, le roi An-Dương réussit d'abord à vaincre les Chinois qui, sous les ordres du général Triệu-dà, avaient envahi le royaume. Triệu-dà demanda une trêve et désira marier son fils Trọng-thủy 仲始 à Mị-châu 媚珠 la fille du roi An-Dương. Celui-ci consentit et Trọng-thủy vint demeurer à la cour de son beau-père.

Mị-châu, interrogée par son époux, révéla le secret de l'arbalète merveilleuse. Le jeune homme put s'emparer de la gâchette et l'emporta chez son père. Derechef les Chinois se mettent en campagne. An-Dương, privé du talisman qui le rendait invincible est obligé d'abandonner sa citadelle et son armée. Prenant sa fille en croupe, il s'enfuit à cheval dans la direction de la mer. Mais Mị-châu a soin d'éparpiller du duvet d'oie sur la route pour permettre à Trọng-thủy de la rejoindre. Le roi poursuivi par ses ennemis arrive au rivage de la mer. La tortue reparait et l'avertit de la trahison de Mị-châu. An-Dương tue sa fille d'un coup d'épée et monte sur le dos de la tortue qui l'emmène dans sa demeure au fond de la mer. Trọng-thủy désespéré se noie dans une citerne.

Le sang de Mị-châu répandu dans la mer fut absorbé par les huîtres et se transforma en perles. Celles-ci brillent d'un pur éclat quand on les lave dans l'eau de la citerne où Trọng-thủy s'est noyé.

Ce récit des origines de la colonisation chinoise en Annam correspond trait pour trait à la légende de la colonisation indienne au Fou-nan. Le génie qui procurait à Kaundinya l'arc merveilleux est remplacé au Tonkin par la tortue marine qui, de son ongle, fait une gâchette d'arbalète. La *nāgī* est devenue la princesse Mị-châu dont le nom signifie « Belle perle » et dont le sang se change en perles dans les profondeurs de la mer. Au Fou-nan l'étranger

Kaundinya devenait maître du pays en épousant la *nāgī*; le Chinois Trông-thủy s'empare du Tonkin en épousant Mị-châu. On retrouve donc dans la légende annamite l'équivalent des trois thèmes de l'arc surnaturel, de la *nāgī* et du mariage.

Ainsi les contes et légendes de la Princesse à l'odeur de poisson, l'histoire de la *nāgī* et celle de la princesse Perle appartiennent tous à une même famille de récits fabuleux répandus à la fois dans le monde indien et le monde chinois. Où ces vieilles traditions ont-elles pris naissance ?

On a vu qu'en passant en Chine et dans l'Inde le thème du poisson qui enfante avait dû se transformer sous l'influence des mythologies chinoise et indienne : le poisson est devenu au Nord un dragon, à l'Ouest un *nāga*. Au lieu d'admettre que ces traditions se sont déplacées de l'Inde aryenne ou de la Chine du Nord vers les Mers du Sud, il est permis de se demander si elles n'ont pas au contraire rayonné vers l'Ouest et vers le Nord. Cette conjecture qu'on se fût sans doute refusé à examiner il y a quelques dizaines d'années, a sa place aujourd'hui à côté d'une série de faits que des recherches récentes ont commencé à mettre en lumière. On sait que, dès les temps préhistoriques, le Sud-Est de l'Asie a vu se développer une importante civilisation maritime dont le foyer n'est pas exactement localisé, mais dont la force d'expansion était considérable. Les limites de cette expansion sont aussi mal connues du côté chinois que du côté indien. J'ai indiqué ailleurs que les populations parlant des langues austroasiatiques avaient dû recouvrir le Nord-Est de l'Inde préaryenne depuis l'Himalaya jusqu'au golfe du Bengale (*Les langues du monde*, p. 399). D'autre part j'ai commencé à montrer que les Indo-Aryens ont emprunté un grand nombre de mots à ces populations anaryennes (*Mémoires de la Société de Linguistique*, XXII, p. 205 et suiv., et XXIV, p. 118 et suiv.). Il n'est pas surprenant qu'ils aient également reçu d'elles certains thèmes de folklore.

Que nos légendes reflètent certains aspects de la civilisation maritime du Sud-Est, c'est ce qui ressort des comparaisons que nous venons d'instituer. L'idée sous-jacente à tous ces récits est qu'une des forces magico-religieuses qui font les héros réside dans les eaux. Le monde des eaux est le grand réservoir où des dieux, des saints et des rois puisent leurs pouvoirs supérieurs. C'est cette conception qui fait l'unité de la famille de contes et de légendes que nous venons d'étudier : Vyāsa et Upagutta sont fils de la Princesse à l'odeur de poisson et petits-fils d'un poisson; Ho-i est également de la gent aquatique; les rois du Fou-nan et tant d'autres sont de la race des *nāga*; Mī-châu tire son nom de la perle et son sang se transforme en perles dans la mer. Le pouvoir des rois comme celui des saints a donc son origine dans les eaux. Upagutta, substitut birman du roi des eaux, a son palais au fond de la mer comme les *nāga* du folklore indien. Tous nos récits assignent la même origine à de grands sages comme Vyāsa, à des saints comme Upagutta et à des fondateurs de dynastie, et l'on s'explique qu'il en soit ainsi. Vivant principalement sur des deltas qui émergent peu à peu des eaux des fleuves et de la mer, les Austroasiates pouvaient facilement imaginer que fertilité, abondance, puissance et souveraineté ont leur origine au sein des eaux.

Cette conception qui se serait d'abord formée chez des populations voisines de la mer est nettement opposée à celle des peuples continentaux : Indo-Aryens et Chinois. On sait que chez les Aryens et les populations hindouisées de l'Indochine les dieux demeurent au sommet des montagnes et dans les couches supérieures de l'atmosphère et les rois bâtissent également leurs palais de préférence sur les hauteurs. De même dans la Chine antique la puissance divine et l'autorité viennent d'en haut; l'empereur est le Fils du Ciel.

En adoptant des contes inspirés par des conceptions qui leur étaient étrangères, les Indo-Aryens et les Chinois ne pouvaient manquer de les déformer. On a vu plus haut comment le poisson

des récits anciens s'est transformé dans l'Inde en *nāga* et est devenu en Chine un dragon. Les conteurs étrangers ont surtout fait effort pour relever ce que la donnée austroasiatique avait à leurs yeux de vulgaire et même de trivial. Cette intention est surtout sensible dans le récit du Mahābhārata : le poisson femelle qui donne naissance à la Princesse à l'odeur de poisson est une Apsaras métamorphosée; la princesse n'est pas chassée mais reste au service du roi; celui qui doit la posséder est un puissant *ṛṣi* et il change son odeur répugnante en un parfum agréable. L'influence aryenne se manifeste également dans la légende du Fou-nan et les récits apparentés où la Princesse est une *nāgī* et où l'aventurier qui l'épouse apparaît sous les traits d'un brahmane.

Une autre idée fort importante et qui s'exprime avec le plus de netteté dans l'histoire de la *nāgī* est que la souveraineté appartient aux femmes et qu'elle est transmise par les femmes. C'est ce qu'a bien vu M. Finot quand, parlant de la légende de Somā et de Kaundinya, il fait observer que, « dans ce couple ancestral la première place appartient non au brahmane mais à la *nāgī*. C'est Somā qui est la *vaṇṇakarī*, la fondatrice de la race et qui lui donne son nom de Somavaṇṇa » (*B. C. A. I.*, p. 33). Ceci revient à dire que nos contes ont été imaginés dans une société matriarcale pourvue d'un système de succession à descendance utérine. On sait que telle était précisément l'organisation des anciennes sociétés austroasiatiques et que par là encore elles s'opposaient aux civilisations chinoise et aryenne.

Ceci encore explique certaines déformations subies par nos légendes dans leurs migrations vers l'Ouest et le Nord. En pénétrant dans des pays où l'organisation de la famille était agnatique ou patriarcale, la donnée ancienne était transposée : l'ancêtre (poisson femelle ou *nāgī*) dont le héros ou le roi tenait sa puissance supérieure cessait d'appartenir au sexe féminin et devenait un être mâle : *nāga* ou dragon. C'est ce qu'on observe dans toutes les versions chinoises étudiées plus haut, dans les récits indiens tardifs

comme celui de la naissance de Guṇāḍhya et même dans certains récits indochinois comme le conte palaung de Ho-i.

En somme les contes et légendes que nous venons d'analyser auraient été imaginés dans des sociétés voisines de la mer dont l'organisation sociale et la civilisation s'opposaient à celles des peuples voisins : Chinois et Indo-Aryens. Cette conclusion à laquelle nous conduit l'analyse des thèmes de folklore est rendue plus vraisemblable par certains faits d'ordre mythologique. Le mythe indonésien de la Princesse de la mer<sup>(1)</sup> qui groupe sous son autorité les génies des eaux et qui est en même temps une déesse de la végétation synthétise les idées fondamentales dont nos légendes sont l'expression : notions d'une royauté féminine et d'un pouvoir spirituel qui s'étendent d'abord sur le monde des eaux et subsidiairement sur le monde des hommes.

Déjà en 1910, Ed. Chavannes avait noté que certains contes indiens étaient connus en Chine longtemps avant l'époque où ils apparaissent dans les ouvrages bouddhiques traduits en chinois. C'est ainsi qu'il est fait nettement allusion à plusieurs de ces récits dans les œuvres de Houai-nan-tseu qui mourut en 122 av. J.-C. « De ces indices, ajoutait Ed. Chavannes, nous croyons pouvoir conclure que, bien avant l'introduction du bouddhisme en Chine au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, des contes de l'Inde avaient dû pénétrer en Extrême-Orient puisqu'on en trouve des traces dès le II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. La question se posera d'ailleurs de savoir si ces contes sont directement venus de l'Inde ou s'ils ne procèdent pas d'une autre source de diffusion qui les aurait envoyés dans la Chine à l'Est et jusque dans l'Inde au Sud. Quelle que soit la réponse à laquelle la science doit aboutir, on voit combien sera utile l'étude approfondie des contes bouddhiques lorsque l'on cherchera à démêler les origines des divers éléments constitutifs de la culture chinoise. »

(1) SKEAT et BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay peninsula*, I, p. 349.



(*Cinq cents contes et Apologues extraits du Tripitaka chinois*, Introduction, p. xv). En comparant les légendes de la Princesse à l'odeur de poisson et de la *nāgī*, je n'ai pas eu la prétention de résoudre d'un coup le problème ardu et complexe magistralement posé par Ed. Chavannes. Toutefois si les faits qui précèdent ont été exactement interprétés, c'est dans le monde austroasiatique qu'il faudra chercher la source de diffusion par quoi certains contes ont été envoyés vers la Chine au Nord et vers l'Inde à l'Ouest. Cette recherche n'est pas seulement importante pour l'histoire de la civilisation chinoise; elle s'imposera encore lorsqu'on voudra démêler les origines des éléments constitutifs de la culture indienne.

Paris, juillet 1923.

LA  
THÉORIE DES GUṆAS  
ET LA CHĀNDOGYA UPANIṢAD,

PAR  
ÉMILE SENART,  
MEMBRE DE L'INSTITUT.

---

Dans une notice qu'a publiée le *Journal asiatique* de 1915, j'ai essayé d'appeler l'attention sur les origines de la théorie indienne des Guṇas. Je me proposais de rendre sensible comment, contrairement à ce que l'on semble d'ordinaire imaginer, elle est moins le fruit de la réflexion abstraite que l'évolution en thèse didactique d'une vieille représentation naturaliste. Ainsi qu'il arrive dans l'histoire des idées, c'est moins la doctrine qui a créé la formule que la formule qui a peu à peu suscité la doctrine.

Le cas n'est pas isolé. Mais, solidement établi et convenablement entendu, il me paraît très propre à caractériser certaines démarches de la spéculation naissante, par conséquent à en éclairer le mécanisme. J'ai à cœur de compléter mes premières observations en évoquant, en commentant brièvement un texte vénérable que j'ai eu le tort de ne point appeler d'abord en témoignage.

Le vi<sup>e</sup> prapāṭhaka de la Chāndogya upaniṣad se signale par une thèse qu'exposent les khaṇḍas 2 à 4. Voici exactement comment elle se résume :

« Khaṇḍa 2. — A l'origine, il n'y avait que l'Être. Il souhaita enfanter; il produisit le *Tejas*, — un terme qui, embrassant tout

ensemble le rayonnement de la lumière et de la chaleur, n'est pas directement traduisible. A son tour, le *Tejas* souhaita enfanter; il produisit les Eaux; les Eaux souhaitèrent enfanter; elles produisirent la Nourriture, c'est-à-dire la Terre [*annam pṛthivīlakṣaṇam*, dit Śaṃkara], avec les végétaux comestibles dont elle se couvre sous l'action de la pluie.

« Khaṇḍa 3. — En y pénétrant comme germe de vie, l'Être suprême produit la multiplicité, la diversité des êtres; dans chacun il mélange les trois facteurs en proportions variées, si bien que chaque créature participe de chacun des trois.

« Khaṇḍa 4. — C'est ainsi que les phénomènes lumineux, feu, soleil, lune, éclair, apparaissent tour à tour sous des aspects où domine le rouge, le blanc ou le noir : dans le premier c'est le *Tejas* qui se manifeste, dans le second les *Āpas*, dans le troisième l'*Anna*. »

Trois éléments cosmiques se combinant en mesure variable pour constituer la substance du monde sensible, n'est-ce pas exactement la vision des *guṇas*, telle que la professe officiellement le Sāṃkhya, telle qu'elle est devenue, dans l'Inde, une sorte de lieu commun de la terminologie philosophique ?

Elle s'y présente parfois sous de singuliers déguisements. On se souvient du vers de la Śvetāśvatara upaniṣad :

*ajām ekām lohitaśuklakṛṣṇām  
bahvīḥ prajāḥ sṛjamānām sarūpāḥ |  
ajo hyeko juṣamāṇo 'nuśete . . .*

Un bouc [*aja*] féconde une chèvre rouge-blanche-noire, qui met bas d'innombrables petits [créatures] pareils à elle . . .

Que les trois *guṇas* soient là en cause, aucun commentateur ne l'a méconnu. Il n'en est pas autrement dans la Chāndogya upaniṣad; nous y retrouvons les trois couleurs *rohita*, *śukla*, *kṛṣṇa*. Oldenberg l'a justement remarqué dans le livre que, en 1915, il a consacré à la doctrine des Upaniṣads. Il est bien vrai que ni le mot *guṇa*, ni les noms traditionnels de *sattva*, *rajas*, *tamas* ne sont ici prononcés,

pas plus que celui de la *prakṛti*; l'opposition entre *prakṛti* et *puruṣa* n'y apparaît point. Mais *prakṛti* et *puruṣa* sont les deux pôles de la spéculation dualiste où a été, dans le système sāmkhya, insérée la théorie des guṇas, où elle a pris sa forme classique; ils ne sont pas inhérents à cette théorie. C'est en elle-même, dans ses origines propres, qu'il la faut saisir.

Que le monde sensible soit présenté sous le nom de *prakṛti* et donné comme existant de toujours, ou comme procédant de l'Être un, universel, on conçoit qu'il puisse être également, dans les deux cas, imaginé comme un mélange de trois composants. La coïncidence ne saurait, en tout cas, passer pour accidentelle. Parce qu'ils reçoivent des dénominations différentes, ce n'est pas à dire que les trois composants soient, des deux parts, différents.

Quand j'avais, dans les trois guṇas, signalé le reflet des trois étages, des trois mondes <sup>(1)</sup> entre lesquels la phraséologie védique répartit l'univers perceptible, j'aurais dû rappeler ce texte de la Chāndogya upaniṣad. Il est décisif; il élève la conjecture à la certitude. Le *tejas* auquel est attribué l'éclat rougeoyant [*rohita*], les *āpas* [eaux] avec la couleur blanche [*śukla*], l'*anna* [nourriture] avec la couleur noire [*kṛṣṇa*], correspondent indubitablement à la région supérieure du soleil, à la région des nuages qu'éclaire un éclat plus tempéré, à la région terrestre dénuée de toute luminosité propre, qui produit les végétaux.

La symétrie et la synonymie s'établissent si parfaitement entre les deux séries que l'on est tenté de se demander si *tejas* ne demeure pas comme le témoin d'une terminologie antérieure ou parallèle qui, à un moment, aurait été construite sur trois thèmes de même formation, *tejas*, *rajas*, *tamas*; *sattva* ne s'y serait ensuite substitué à *tejas* que sous la poussée de combinaisons comme celle qui, ici, dérive immédiatement le *tejas* du *sat*.

<sup>(1)</sup> OLDENBERG (*loc. cit.*) a souligné au passage l'emploi parallèle de *rajas* comme nom de l'atmosphère et comme nom d'un

guṇa. Le fait a sûrement frappé beaucoup de gens. En tout cas, Oldenberg n'a pas poussé plus loin le rapprochement.

Quoi qu'il en soit, ce qui importe pour notre objet, c'est de constater que nous tenons ici une variante instructive de la théorie des guṇas.

Mais la manière dont elle est introduite est elle-même très digne de remarque. L'upaniṣad présente avec quelque solennité « cet enseignement [*ādeśa*] qui fait connaître ce qu'on n'a pas expressément appris, percevoir ce qu'on n'a pas directement perçu, discerner ce qu'on n'a pas spécialement discerné ». Il ne paraît pas appartenir à l'instruction normale des brâhmanes; le père de Śvetaketu ne s'étonne pas autrement que les maîtres de son fils ne l'aient pas possédé. Du fait qu'on le rattache à la notion de l'Être, de l'Être absolu et universel, il est ramené au cadre de la métaphysique brâhmanique; il n'en est pas issu.

La doctrine annoncée se commente d'une comparaison : tout objet d'argile n'est en somme que de l'argile sous une forme particulière, désignée par un nom spécial; tout objet de fer n'est que du fer sous une forme déterminée et sous un certain nom; tout objet de cuivre, que du cuivre sous une forme et un nom particuliers; il n'y a, au fond, qu'une réalité, argile, fer ou cuivre; qui la connaît, connaît, par là même, tout objet qui en est fait. De même, la doctrine en question enseigne de quoi sont composées toutes choses; elle fait donc connaître d'avance les objets mêmes dont on ne savait rien et qu'on n'a pas individuellement étudiés. Si l'on en croyait Deussen, cette assimilation viserait la doctrine de l'Être unique, « l'âtman », auquel notre texte fait remonter les trois composants. C'est une erreur manifeste. L'Être est l'élément subtil, la vie même des êtres; il n'en est pas la substance; eux-mêmes ne sont pas des modifications de l'Être. Ce qui est visé, ce sont bien, de toute évidence, les trois facteurs dont le mélange constitue, ainsi qu'il va être expliqué, les êtres sensibles; et, en effet, cette connaissance, si la théorie est admise, pénètre, en quelque sorte, au cœur même des choses; elle détermine les réalités qui en forment le fonds commun.

Mais cette manière d'envisager les objets comme de simples aspects de la réalité substantielle qui les constitue, nous est familière : éclairée par des exemples très pareils, nous la retrouvons abondamment dans les exposés du Sāṃkhya. C'est la théorie du Satkāryavāda qui professe la réalité des produits, identiques à leur cause. A n'en pas douter, c'est cette thèse même qui s'esquisse déjà ici. La suite du passage en témoigne.

Après avoir analysé le feu, le soleil, la lune, l'éclair en trois aspects remontant à une triple origine, le texte revient à son point de départ : feu, soleil, lune ou éclair ne sont qu'entités verbales; la réalité profonde réside toute dans les trois composants qui y sont rassemblés. Qui sait cela, sait dans leur essence tous les êtres; il est fondé à prétendre que rien n'échappe aux prises de sa connaissance.

Nous ne sommes donc pas en présence seulement d'une variante de la théorie des guṇas; en liaison intime avec elle et en dominant l'exposé, s'affirme, implicite mais certaine, la notion de la réalité permanente des produits. Ce n'est pas une, ce sont deux thèses, demeurées caractéristiques du Sāṃkhya qui surgissent en contact étroit. On ne peut méconnaître là un document intéressant pour l'histoire — ou ne vaut-il pas mieux dire la préhistoire? — du système. Quelles conclusions convient-il d'en déduire?

Si étroite que se révèle la parenté entre la doctrine courante des guṇas et la version de la Chāndogya, on ne saurait les tirer immédiatement l'une de l'autre. Immobilisée dans sa teneur scolastique, ayant perdu toute conscience de ses premières origines, la formule Sāṃkhya n'aurait pu suggérer les termes dont elle se revêt dans l'upaniṣad — Chāndogya ou Śvetāśvatara; l'inverse n'est pas plus imaginable. Force nous est de remonter à une unité supérieure; les deux courants jaillissent d'une source commune.

À l'origine, un raccourci semi-descriptif, semi-mythique : l'univers envisagé comme un ensemble que forment trois tranches cos-

miques : régions supérieures purement lumineuses, atmosphère mêlée de lumière et de brume, terre compacte et par elle-même obscure.

Leur groupement résumait le cosmos. Sur la pente des images, des synonymies, des extensions verbales, les trois termes glissèrent aisément à un rôle nouveau : matrices des êtres, les trois domaines se muèrent aisément en éléments constitutifs des êtres. Les phénomènes lumineux plus ou moins traversés par l'ombre et finissant par y retomber, le feu, le soleil, la lune, l'éclair apparaissent ainsi à l'upaniṣad comme les différents aspects, comme autant d'émanations directes de chacune des régions où ils se meuvent et qui deviennent leurs trois composants.

Cette analyse cosmique superficielle et naïve était faite pour suggérer des tentatives de spéculation ; tant qu'elle gardait quelque vie et quelque plasticité, la conception était apte à se diversifier en formules changeantes. Elle a pu fournir tour à tour des développements fantaisistes au mysticisme religieux, et à la réflexion naissante cette matière première de phraséologie qui est un support nécessaire pour l'élaboration des conceptions abstraites.

Que ces rêveries aient occupé la méditation sacerdotale et lui aient suggéré des images variées, nous en avons la preuve. Ce n'est pas seulement notre texte dérivant du *sat* le *tejas* et ses succédanés ; c'est le vers de la Śvetāśvatara où l'incrée devenu « bouc » par jeu de mots [*aja*] féconde le monde sensible devenu « chèvre » pour les besoins de la cause ; ce sont les autres variantes connues, telle la strophe de l'Atharva où le puruṣa solaire s'enveloppe d'une triple trame, celle de la Svetāśvatara [VI, 10] où le dieu unique, en vertu de sa puissance propre, s'enferme comme l'araignée dans les fils issus de sa propre essence :

*yas tūrṇānābha iva tantubhiḥ pradhānajaiḥ  
svabhāvato deva ekaḥ svam āvr̥ṇot.*

Ailleurs, immobilisé en une formule plus technique par une

pensée qui cherche à s'ordonner, le même germe se fixait dans les termes définitifs de trois « guṇas », *satva*, *rajas*, *tamas*.

Le Sāṃkhya, dans son acception la plus ancienne, paraît avoir embrassé ce qui s'était réalisé d'abord de réflexion spontanée, laïque, si j'ose dire, et de tendance réaliste, à côté du panthéisme intuitif des écoles brāhmaniques et, jusqu'à un certain point, contre elles. Cette origine n'était pas pour l'empêcher de s'inspirer, au besoin, des vieilles images mythiques et religieuses.

De son côté et, soit pour s'enrichir de notions nouvelles, soit pour désarmer les menaces d'une concurrence grandissante, la tradition sacerdotale devait tendre à rattacher à ses propres fins, à s'approprier, en les rangeant sous ses idées maîtresses, des vues que mettait en circulation une jeune ardeur de spéculation indépendante. Elle le pouvait d'autant mieux qu'elle était l'héritière directe de bien des données qu'exploitait, de son côté, le nouvel esprit de recherche.

Telle est bien l'inspiration qui paraît dominer ce vi<sup>e</sup> chapitre de la Chāndogya. La notion des guṇas et la notion réaliste du *satkāryavāda* s'y montrent sous une forme encore primitive et transparente : elles y sont subordonnées d'autorité à l'idée supérieure de la tradition védique. Tout de même elles sont liées déjà et rapprochées, comme elles le seront plus tard, en formules abstraites, dans le Sāṃkhya.

Le morceau se partage nettement en deux parties : l'une comprend les khaṇḍas 1 à 7, l'autre les khaṇḍas 8 à 16. Chaque moitié est unifiée et caractérisée par une formule qui en est comme le *leitmotiv* : la première est, pour parler en bref, celle des trois guṇas ; la seconde <sup>(1)</sup> résume l'article fondamental de la pensée brāhmanique. Au fond, les deux moitiés s'opposent ; elles ne se soudent que par l'artifice qui les domine et qui, en lui superposant

<sup>(1)</sup> *Sa ya eṣo'ṇimā etadātmyam etat sarvaṃ tatsatyam sa ātmā tat tvam asi śvetaketu* : « Cette essence subtile, c'est par elle

que tout est animé ; c'est la seule réalité, c'est l'âtman et toi-même, Śvetaketu, tu es cela. »



l'Être un, entend soumettre au conformisme brâhmanique la réflexion indépendante tournée vers des conclusions réalistes.

Est-ce à dire que cette rédaction suppose la préexistence du Sāṃkhya classique intégral, organisé en système avec son dualisme intransigeant, et ses puruṣas innombrables? La conclusion dépasserait assurément les prémisses.

Les vieux courants de la pensée indienne charrient, à travers la cohue des écoles, bien des visions diverses d'origine et de caractère, trésor commun où chacun peut puiser à son heure. Ils ne se sont que peu à peu consolidés en manière de systèmes. Il faut, d'ailleurs, se garder de prendre tous les philosophèmes comme le pur résultat de déductions théoriques. A en interpréter ainsi la genèse à la lumière de notre mentalité si éloignée de celle qui les a enfantés, on transporte trop souvent à leur origine des thèses qui ne se sont précisées que par une évolution secondaire. Loin qu'elles les aient dictés, ils ont, au contraire, souvent été suggérés d'abord par des réflexions ou des images issues d'un ordre antérieur, traditionnel et religieux, de la pensée.

De ce fait le cas des Guṇas offre, si je ne me trompe, une vérification certaine.

LE PROBLÈME  
DES  
BRONZES ANTIQUES DE LA CHINE,

PAR  
GEORGE SOULIÉ DE MORANT,

CONSUL DE FRANCE,  
CHARGÉ DE MISSION DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE.

---

Les experts en objets d'art peuvent, par différentes méthodes, reconnaître si une œuvre est ancienne, ou si elle n'est qu'une imitation habile et récente. Les critiques en démontrent les beautés et les fautes, et signalent les influences d'école. Mais l'historien, après avoir déterminé les styles particuliers à chaque époque, recherche et expose la filiation de ces styles, et le développement graduel du sentiment artistique selon l'état de la civilisation d'âge en âge.

Or, la plupart des musées possèdent des vases et ustensiles de bronze attribués aux dynasties Chang et Tcheou (1766-1122-255 avant J.-C.).

Tous les experts reconnaissent que ces pièces, celles du moins qui ne sont pas des imitations, présentent un caractère incontestable d'antiquité, sans que toutefois l'état du bronze permette d'affirmer si elles ont 1,000, 2,000 ou 3,000 ans, car l'oxydation du métal varie considérablement suivant le climat et la nature du terrain.

Les critiques font remarquer l'épaisseur du métal; la lourdeur des formes et leur absurdité pour des usages domestiques et réels; l'absence de figuration naturelle dans l'ornementation; la stylisation torturée du décor; le petit nombre de ces motifs et de ces formes, que l'on pourrait dire copiés l'un sur l'autre; si bien que l'on est obligé d'y reconnaître un style à part, homogène et nettement fixé en formules.

Aucune histoire de l'art chinois n'ayant été publiée, personne n'a étudié en détail la parenté du style de ces bronzes avec les autres reliques du même temps; sa filiation avec les œuvres précédentes; sa transformation, enfin, aux époques suivantes.

Cependant, quelques faits curieux relatifs à ces bronzes ont, de tout temps, frappé amateurs et critiques, et, en particulier, M. Paléologue, auteur du premier livre sur l'art chinois. En reprenant la question tout entière, l'on se trouve en présence d'une situation à laquelle, jusqu'à nouvelles découvertes, aucune explication satisfaisante ne peut être donnée. Il y a un véritable problème des bronzes antiques de la Chine.

Tout d'abord, les faits, sans commentaires :

1° De l'époque Chang et Tcheou, nous possédons uniquement des bronzes et des jades. Nous n'avons pas d'objets de poterie, argile ou terre cuite;

2° Ces bronzes sont principalement des vases, lesquels sont absolument inutilisables pour la vie domestique, et sont d'ailleurs qualifiés de rituels. Nous n'avons aucun vase usuel et pratique en bronze, aucun objet d'utilité;

3° Les formes sont particulièrement compliquées et conventionnelles;

4° L'ornementation est faite de motifs stylisés et torturés au point d'être impossibles à reconnaître. Ces motifs sont en très petit nombre. Ils ne comprennent aucun motif naturel : plantes, fleurs, formes vivantes ou rinceaux;

5° Les successions de formes des idéogrammes dans les inscriptions passent du compliqué au primitif, et de l'ancien au moderne pour revenir à l'ancien;

6° Le style des Chang et des Tcheou est uniforme, définitif : nous ne possédons aucune pièce qui le précède et nous y prépare. Le style Han, qui lui succède immédiatement, est simple et naturel; il n'a rien retenu des formes ou des motifs d'ornementation Tcheou.

\*  
\* \*

Il convient d'étudier un à un chacun de ces points.

1° Pourquoi, des Chang et Tcheou, ne possédons-nous que des bronzes et des jades? Pourquoi n'avons-nous pas de vases ou objets de terre cuite ou d'argile, comme nous en avons pour les Han?

La première réponse qui vient à l'esprit est que tout a été brisé. Mais cette explication ne satisfait pas, car l'on songe aussitôt à toutes les poteries des époques préhistoriques qui sont dans nos musées. L'on réfléchit que l'époque Ts'in et Han, qui suit immédiatement les Tcheou, nous a laissé une quantité considérable de terres cuites de tous genres. Des Tcheou, nous devrions au moins trouver des pièces brisées.

Puis, l'on se dit que nous n'avons pas encore découvert de poteries Tcheou. Mais à cela, l'objection vient aussitôt à l'esprit : comment aurait-on pu découvrir un si grand nombre de bronzes sans jamais trouver de poteries?

Enfin, par souci d'hypothèse scientifique, l'on se demande si la poterie était connue sous les Chang et les Tcheou. Mais l'intelligence se révolte à cette pensée. Comment, en effet, un peuple pourrait-il connaître l'industrie du bronze de manière parfaite et rester cependant primitif au point d'ignorer la terre cuite?

Ce fait nous place devant l'alternative suivante :

Ou les Chang et Tcheou ont connu la poterie; alors il est incroyable que nous n'en possédions aucun exemplaire quand nous avons tant de bronzes;

Ou la poterie Chang et Tcheou n'a jamais existé; alors il est inadmissible qu'une peuplade rudimentaire à ce point ait pu produire les pièces splendides que nous connaissons.

2° Pourquoi, des Chang et des Tcheou, n'avons-nous que des vases de bronze inutilisables pour des usages domestiques? Pourquoi n'avons-nous pas d'objets d'utilité pratique, comme nous en avons pour les Han?

Les bronzes Chang et Tcheou sont inutilisables pour la vie de chaque jour : le fait est évident. A ceux qui contesteraient cette évidence, il suffit de demander si tous les ménages chinois se servaient de ces pièces somptueuses pour garder l'eau, l'huile et autres ingrédients de cuisine; s'ils faisaient cuire leurs aliments dans un *ting* ou dans un *feou*? D'ailleurs, tous les critiques et archéologues chinois et occidentaux sont d'accord pour qualifier ces pièces de « rituelles ».

Quelle valeur a cette affirmation, et quelle signification réelle a le mot « rituel »?

Des rites impliquent une religion; quelle était-elle? Le bouddhisme n'existait pas encore en Chine. Le taoïsme, organisé postérieurement à Lao-tseu, était ignoré. K'ong-tse et le confucianisme, avec la meilleure volonté, ne peuvent remonter plus haut que le VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Il ne reste que le culte ancien au Ciel, à la Terre, aux moissons, aux âmes des morts, aux esprits des arbres, des rochers, des rivières, des montagnes; en somme, un naturalisme, avec un respect des parents et des vieillards basé sur le bien et le mal qu'ils peuvent faire après leur mort; car, dans l'ordre naturel, ils doivent mourir les premiers.

Le *Tcheou li* « Rituel des Tcheou » est le grand document probant pour les archéologues. Il fut trouvé, d'après M. Cordier (*Histoire générale*, p. 151), par un musicien de Wen, prince de Wei, sous Han Wou-ti (140-86 avant J.-C.); d'après l'encyclopédie *Ts'eu-yuan*, par Sien wang de Ho-kien, fils de King-ti de Han (156-140 ap. J.-C.), dans les murs d'une villa sur la montagne. Il aurait été rédigé par Tcheou kong au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C. Mais il est fort suspect, et le *Ts'eu-yuan* affirme qu'il n'a jamais été en vigueur, et donne quelques détails sur les interpolations et changements de chapitres qu'il a subis.

Et si nous consultons les autres livres anciens (surtout ceux qui n'ont pas été l'objet de trop considérables remaniements) nous ne trouvons pas trace d'une véritable religion des ancêtres, mais de simples formules de respect : on traitait les morts comme les vivants.

Le *Tchong-yong* (18<sup>e</sup> tchang : 3; trad. Pauthier, chap. 19 : 3) cite les cérémonies accomplies par les souverains : « Au printemps et à l'automne, ils [Wou Wang et Wen Wang, fondateurs de la dynastie] réparaient [*siou*, arranger, mettre en ordre] le temple des Ancêtres [*tsou-miao*], disposaient [*tch'en*, aligner] les objets ancestraux [*tsong ts'i*. Le mot *ts'i* traduit abusivement par vases, signifie en réalité ustensile et s'applique à tous objets d'utilité, comme *ping ts'i* les objets militaires, les armes; *ta tsi*, un grand objet, pour : homme de talent], étendaient les vêtements et présentaient les mets de la saison. » Et plus loin, phrase 5 : « Ils occupaient leurs [de leurs ancêtres] sièges; pratiquaient leur politesse [*li*, rites, formules de respect], exécutaient leur musique, respectaient ce qu'ils avaient honoré; aimaient ce qui leur avait été proche, les traitaient morts comme ils les traitaient vivants, traitant ce qui était disparu comme ce qui était conservé. N'était-ce pas le comble de la piété filiale ? »

L'esprit même du culte des ancêtres consistait donc à se conduire envers les morts comme on le faisait à l'égard des vivants,

et de leur offrir non des sacrifices, mais simplement leurs mets favoris dans leurs plats habituels. L'histoire de « l'homme de Ts'i » racontée par Mong tse (Sia mong, II, 33) est typique à cet égard : « . . . il se rendit dans le faubourg oriental où, parmi les tombes, se trouvait un homme qui avait fait des offrandes aux ancêtres, et mangea celles-ci sans se rassasier ».

Mais ces vases portent des inscriptions. S'ils servaient au culte des ancêtres, ne porteraient-ils pas des invocations telles que : « A notre ancêtre Un Tel », ou bien : « A tous nos ancêtres, pour qu'ils nous protègent », ou bien : « Pour servir aux festins des ancêtres de la famille Une telle » ?

Or, que disent ces inscriptions ? Le *Kin che souo*, l'admirable recueil illustré, publié par Fong Yun-p'eng en 1821-1822, donne l'explication des inscriptions de la plupart des vases qu'il reproduit. Nous relevons : « Pao l'a fait lui-même pour le précieux usage éternel de ses enfants et petits-enfants » (k. 1; fig. 7) — « Mon père Sin-tcheou a fait ce vase » (fig. 14) — « Pour le précieux usage éternel de mes enfants et petits-enfants » (fig. 20) — « Le duc de Lou a fait ce vase honorable de Wen Wang » (fig. 25) — « L'humble fils du t'ai-che l'a fait pour le précieux usage éternel de ses enfants et petits-enfants » (fig. 28) — « Yang a fait ce ting précieux pour ses fils et petits-fils pour faire honneur pendant dix mille années » (fig. 29), etc.

Dans toutes ces inscriptions, l'idée est la même : des individus fabriquent ou font fabriquer le vase pour le léguer à leurs descendants. Ce ne sont jamais les descendants qui les fabriquent pour servir dans les offrandes aux ancêtres.

Le fait que ces vases ont été souvent trouvés dans des tombeaux (en particulier la superbe collection trouvée en 1902 par le vice-roi Touan Fang dans la tombe de Chao kong mort en 1053 av. J.-C.) nous rend encore plus perplexes. Car s'ils contenaient les offrandes mortuaires, étant enfouis avec le cadavre, ils ne pouvaient guère servir à l'usage éternel des enfants et petits-enfants. Et s'ils avaient

été fabriqués pour servir aux offrandes deux fois par an, ils ne seraient pas enfouis avec le cadavre.

Si, enfin, ces vases, leurs formes et leurs ornements étaient rituels, c'est-à-dire obligatoires, toutes les familles auraient dû en posséder, sinon en un métal précieux, du moins en terre cuite, comme nous retrouvons quantité de vases funéraires Han.

Pourquoi donc, la religion antique n'ayant pas disparu sous les Han, ne retrouvons-nous plus alors les formes et ornements « rituels », c'est-à-dire religieux, obligatoires, des Chang et des Tcheou ?

L'usage réel de ces vases est donc une énigme.

Pourquoi, maintenant, n'avons-nous pas, de ce temps, des vases usuels en bronze ? Où sont enfin tous les objets indispensables à la vie quotidienne des peuplades même les plus sauvages ? où sont les colliers de pierre de couleur, d'os travaillé, ou de dents d'animaux ; les épingles de tête, les peignes, les boucles de ceinture, tous les objets enfin que les Han nous ont laissés ?

A supposer même que le bronze fût réservé au souverain, ce qui est bien difficile à croire, ou qu'il fût de grand prix, de quelle matière étaient donc faits tous les ustensiles indispensables à la vie d'une maisonnée, que nous n'en possédions plus rien aujourd'hui ? Peut-on admettre que le bois seul était en usage même pour les grandes jarres à eau, à huile et à liqueurs ? Cela est d'autant moins admissible que, dans les fouilles de Samrong-Seng, M. Mansuy, du Service géologique de l'Indochine, a trouvé parmi des objets préhistoriques, un nombre respectable d'ustensiles, bols et jarres, en terre cuite. Comment les Tcheou n'en auraient-ils pas eu ?

L'alternative est également troublante :

Ou les Chang et Tcheou n'avaient pas plus de vases et objets usuels de bronze qu'ils n'avaient de vases de poterie ; et alors l'on ne peut comprendre comment les pièces magnifiques de nos musées ont pu être conçues et exécutées ;

Ou ils avaient des vases usuels de bronze, et il est invraisemblable qu'aucun d'eux n'ait été découvert avec les pièces rituelles.



3° Pourquoi les formes de ces vases sont-elles si spécialement compliquées et conventionnelles?

Le galbe des pièces est en effet torturé, cherché, artificiel. Il marque le point extrême de développement d'une idée artistique par opposition au naturel, à la gracieuse simplicité de courbe qui caractérise un art jeune et sincère.

Les civilisations primitives nous ont laissé des formes plus ou moins lourdes, mais toujours très simples. Puis, quand le bronze est inventé, nous voyons les vases reproduire exactement les lignes des poteries, comme on peut le voir précisément dans l'art Han. Enfin la civilisation vieillit, perd sa simplicité et les formes se compliquent de plus en plus. Alors, c'est par jeu seulement que le bronze essaye d'imiter les formes simples des vases d'argile; Marie-Antoinette joue à la bergère.

D'après cette loi, les bronzes Chang et Tcheou seraient le produit d'une civilisation somptueuse, et même décadente. Ils exigent l'existence d'essais antérieurs et de formes de plus en plus compliquées. Or, nous n'avons rien de tout cela. Et si l'on considère que le style Chang et Tcheou ne change guère pendant les quinze cents ans d'existence assignés à ces dynasties, l'on demeure confondu devant le temps qui eût été nécessaire pour passer des premières formes simples aux chefs-d'œuvre compliqués que nous possédons.

Nous nous trouvons de nouveau devant une alternative dont les deux termes sont inacceptables :

Où ces formes artificielles ont été le premier et définitif essai des fondeurs Chang; et toutes nos lois sur le développement naturel des arts doivent être changées, étant ainsi prouvées fausses;

Où ces formes sont bien le résultat d'un développement graduel portant sur des milliers d'années; et il est inadmissible que nous ne possédions rien des périodes précédentes.

4° Les motifs d'ornementation sont torturés, stylisés au point d'être impossibles à reconnaître. Ils sont en très petit nombre.

Le total des motifs employés pendant quinze cents ans par les fondeurs Chang et Tcheou peut, sauf erreur, s'énumérer en quelques lignes. Ils semblent copiés les uns sur les autres et ne varient que par le luxe de leur exécution.

*Tao-tié* « le glouton », face devenue linéaire et impossible à identifier. *K'ouei-fong* « phoenix-monstre », un gros bec et une tête ronde sur des volutes. *K'ouei* « monstre », chien ou tigre? *Wan* « scorpion », le mouvement étant celui de cet insecte. *P'an-tch'a*, des vers qui se tordent. *Tch'an* « les cigales », si bien reconnaissables que nous les appelons « palmes » ! Puis, des ornements linéaires; *lei-wen*, la grecque avec plusieurs variantes; *p'an-li wen*, des dessins qui s'enchaînent.

Or, pour l'ornementation comme pour la forme, la loi de Nature est le passage du simple au compliqué, du naturel à l'artificiel et aux formes stylisées. D'après cette loi, il aurait dû s'écouler des milliers d'années entre le premier essai de décor sur bronze et le plus ancien vase Chang existant.

Où sont les premières figures naturelles employées par tous les arts primitifs : plantes, fleurs, rinceaux, formes vivantes? Et comment se fait-il que nous ne puissions en trouver aucun exemple?

L'alternative est la même que pour la remarque précédente; et les deux termes en sont inadmissibles :

Ou ces motifs d'ornementation sont les premiers essais des premiers décorateurs sur bronze; et alors, il nous faut changer nos lois sur le développement naturel;

Ou ces motifs sont le résultat de modifications graduelles; et nous ne pouvons admettre de ne rien posséder des époques antérieures quand nous avons tant de pièces Chang.

5° L'aspect successif des idéogrammes, dans les inscriptions, est contradictoire.

Sur les monnaies attribuées à Chen-nong, trente-deux siècles avant notre ère, les idéogrammes, pour mal faits qu'ils soient, ont

une forme carrée analogue à celle en usage vers le début de l'ère chrétienne. Ceux de Houang-ti sont par courbes comme les lettres ornées du <sup>x</sup><sup>e</sup> au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle de notre ère. Puis, de Kao-yang à Choun (2513 à 2205 av. J.-C.) paraissent des formes rondes, les *tchouan-tseu*. Sur les monnaies de Choun et Yu (2215-2205), ils sont de nouveau carrés, alors que l'inscription *keou leou pei* attribuée à Yu (et d'ailleurs douteuse) est en *tchouan-tseu*.

Sur les bronzes Chang, cependant postérieurs, la plupart des inscriptions sont tout à fait primitives : on croirait voir les débuts de l'écriture. D'autres, au contraire, sont prodigieusement raffinées et héraldisées au point que l'on ne fait pas mieux à notre époque. Tous les bronzes Tcheou ont leurs inscriptions *tchouan-tseu* dont l'aspect ne varie pas d'une pièce à l'autre. L'examen attentif des reproductions du *Kin-che-souo* est intéressante à cet égard.

Est-il logique que la forme d'une écriture soit d'abord ancienne, puis moderne, puis antique, puis archaïque et primitive, pour re-devenir ancienne ?

Nous ne faisons ici que signaler le fait car, si les archéologues ont catalogué avec soin les formes d'écriture recueillies et attribuées à des âges successifs, ils n'en ont pas encore critiqué la filiation ni relevé les contradictions.

Pouvons-nous, du moins, nous reporter à des stèles ou autres monuments de ce temps ? Mais si, des Han, nous possédons un grand nombre d'inscriptions sur pierre datées, nous n'avons, des Chang-Tcheou, que deux monuments épigraphiques. L'un est le *Keou-leou pei* de Yu (2205-2197), qui est considéré comme un faux par la majorité des archéologues chinois et occidentaux. L'autre est le groupe des « tambours de pierre » placés maintenant au *Kouo tseu kien* à Péking, et mis en doute par un bon nombre de critiques.

Cependant, tous les arguments tirés de ces inscriptions restent dangereux, car les idéogrammes peuvent avoir été gravés sur l'œuvre déjà faite, et peut-être même longtemps après. Il faudrait

donc examiner les inscriptions, signe par signe, pour déterminer celles qui ont été fondues avec la pièce et celles qui ont été ajoutées plus tard. C'est alors seulement que l'on pourra vraiment en faire état, et les juger à l'aide d'une liste logique des formes successives imposées aux idéogrammes par les lois du développement naturel.

6° Le style Chang-Tcheou est tout entier décadent, artificiel et raffiné. Le style Han, qui lui succède, est simple, naturel, primitif, et ne présente aucune contradiction.

Depuis les Han, enfin, le style chinois se développe normalement, passant du simple au complexe, avec des transformations logiques par rapport à la situation de prospérité ou de misère de chaque époque. Les lignes des pièces Han les plus simples ont une évidente parenté avec les œuvres les plus riches. La simplicité, le naturel du décor, même dans les pièces incrustées d'argent et de pierres précieuses, sont en rapport logique avec la jeunesse et la sincérité du style tout entier.

Nous retrouvons, dans les pièces Han, des motifs rappelant les Tcheou. Mais, au lieu d'être stylisés et méconnaissables, ils se présentent comme une adaptation de la vie à l'ornementation. Le *t'ao-tie* apparaît, mais c'est une simple figure grimaçante qui retient un anneau entre ses crocs. L'on pourrait peut-être le reconnaître aussi dans la tête de serpent qui termine quelques anses. Le *k'ouei-fong* est un véritable oiseau. Le *lei-wen* Han a une forme spéciale qui n'a pas encore été relevée sur des vases antiques.

Si nous n'étions pas prévenus, nous serions portés à considérer logiquement les motifs Han, simples et naturels, comme les ancêtres des motifs Chang et Tcheou, complexes et stylisés, au lieu d'en être les descendants.

\*  
\* \*

L'histoire et la littérature permettent-elles de résoudre ces problèmes ?

Mais l'histoire, avant les Han, n'est en réalité qu'une tradition, car les ouvrages qui la contiennent, publiés dans les premiers siècles avant notre ère, ne sont encore appuyés sur aucun monument épigraphique, sur aucune chronique de peuples contemporains, sur aucune relique certaine.

Les écailles de tortue, trouvées en 1899 à Ngan-yang, et considérées comme les plus anciens documents écrits de la Chine, portent bien des noms de souverains Yu; mais elles ne sont pas datées, et l'examen géologique du terrain n'a pas été fait au moment des trouvailles. Leur emploi pour la divination permet de penser qu'elles invoquaient la légende plus que l'histoire, l'avenir plus que le passé. Comment oser affirmer sans relevé géologique qu'elles ont ou n'ont pas deux mille ou trois mille ans? Nous ne pouvons qu'enregistrer les déclarations, en attendant des preuves.

Admettons pourtant le témoignage des ouvrages historiques. D'après eux, le cuivre fut employé pour la première fois sous Houang-ti (2697-2598 av. J.-C.). Les monnaies de bronze attribuées aux époques antérieures seraient donc fausses.

D'autre part, sous K'ong-tsia (1879-1849 av. J.-C.), le fer fut employé pour la première fois à fabriquer des armes, et fut aussitôt d'usage général pour l'agriculture, bien que restant un monopole du gouvernement. Comment le fer ne supplanta-t-il pas tout à fait le bronze sous les Tcheou? Est-il admissible que, dix siècles après la découverte du cuivre, un peuple ait été capable d'atteindre à la perfection des premiers vases Chang, alors que, quinze siècles après la confection des premières armes de fer, il continuait encore à se servir d'armes de bronze?

L'histoire, ainsi, au lieu d'éclaircir la question, la complique. La littérature sera-t-elle plus favorable?

Le *Chou king* est, d'après M. Cordier (*Histoire générale*, p. 46 et suiv.) « un recueil factice de diverses pièces présentant des anomalies » . . . « Il est possible, sans que la chose soit certaine, qu'il ait été écrit d'après des documents plus anciens par Confucius auquel

on attribue parfois sa préface » . . . « Sous l'empereur Hiao-wen (179-157 av. J.-C.) [le livre avait été détruit en 213, quarante ans plus tôt], on chercha à reconstituer le texte; grâce à un vieillard... on put rétablir 28 ou 29 chapitres qu'il savait par cœur » . . . « Un peu plus tard, à l'aide d'un texte... retrouvé dans un mur... K'oung Ngan-kouo constata que les 29 chapitres de Fou-Cheng en formaient en réalité 34 : il trouva de plus 25 sections nouvelles... L'authenticité de la préface et du commentaire de K'oung Ngan-kouo a été depuis considérée comme un faux par les commentateurs modernes... ».

Il est difficile d'utiliser dans le détail un livre qui, même s'il est vraiment ancien dans l'ensemble, a subi tant de vicissitudes.

Il n'en est pas de même du *Che king* qui, jusqu'à présent, est considéré comme le texte même rédigé au <sup>II</sup> siècle avant notre ère par Mao Kong, représentant les chants populaires tels que déjà K'ong-tse quatre siècles plus tôt, les avaient recueillis. Même si l'œuvre de Mao n'a aucun rapport avec l'œuvre qui aurait été rédigée par K'ong-tse, elle n'en donne pas moins des chants populaires anciens. Ces chants populaires auraient sans doute gardé quelques traces des splendeurs passées. M. Cordier (*Hist. gén.*, p. 150) signale que cet ouvrage a eu dans la Chine ancienne un rôle rituel considérable. L'on y trouve seulement les noms de vases suivants :

Le *Yi* (l'idéogramme est formé des signes *kin* « métal » et *ki* « admirable »), que les dictionnaires décrivent comme un chaudron à trois pieds. Le *Fou* (« métal », avec les deux traits de *pa* « huit » figurant un couvercle), un chaudron sans pied (voir *Tchao-nan*, 4<sup>e</sup> chant). — Le *Feou*, maintenant radical des vases de terre cuite (*Tchen*, 1<sup>er</sup> chant). — Le *Pien* (« bambou », sur « bord, frontière »), un panier plat fait d'éclats de bambou, avec un rebord, pour contenir des fruits. — Le *Teou* (maintenant radical des haricots, mais alors purement figuratif) fait de bois, ayant la forme d'une boule avec un pied haut (voir *Pin fong*, 5<sup>e</sup> chant). — Les *si*

étaient des coupes à boire faites de bois ou de corne (*Siao ya*, 5<sup>e</sup> chant).

De tous ces vases, seul le *Teou* existe parmi les vases « rituels », avec la même forme, mais en bronze. Il n'est pas fait mention des autres pièces décrites dans le *Tcheou li*. Par contre, l'on remarquera que cette liste comprend presque tous les vases indispensables à la vie réelle et qui nous manquent sous la haute antiquité.

\*  
\* \*

En résumé, que faut-il induire de ces faits ? Logiquement, nous devrions nous tenir le raisonnement suivant :

Il est impossible d'admettre qu'un peuple chinois précédant les Han, ait connu le bronze et n'ait jamais fabriqué de terre cuite. Et si la poterie a existé, comment avons-nous pu découvrir tant de bronzes et pas une seule terre cuite ? Il faut donc, ou que les bronzes datent d'une autre époque, ou qu'une partie des terres cuites en notre possession datent en réalité des Chang et des Tcheou.

Il est impossible d'admettre que, pendant quinze cents ans, le bronze ait été réservé à la fabrication des vases rituels et n'ait pas été utilisé pour des usages réels, ne fut-ce que pour la vaisselle du souverain et des grands chefs féodaux. Il est également impossible que cette vaisselle ait existé sans que nous en ayons découvert une seule pièce avec les autres vases. Il faut donc, ou que les vases rituels soient d'une autre époque, ou qu'une partie des vases très simples de bronze que nous possédons datent en réalité des Chang et des Tcheou.

Il est impossible d'admettre que les formes des vases Chang soient le premier essai de fondeurs. Il est incroyable que nous ayons découvert les vases Chang sans découvrir les formes qui les ont précédés immédiatement. Il faut donc, ou que les vases « rituels » soient d'une autre époque, ou que sans le savoir,

nous ayons quelques-unes des formes qui les ont précédés et préparés.

Il est impossible que l'ornementation des vases Chang soit le premier essai de décorateurs. Il est incroyable que nous n'ayons rien des essais antérieurs. Il faut donc, ou que les vases « rituels » soient d'une autre époque, ou que nous possédions, sans le savoir, les premiers essais de ce décor.

Comment concilier enfin les contradictions relatives à l'usage de ces bronzes antiques ? La tradition et le *Tcheou li* veulent qu'ils aient été fabriqués spécialement par les descendants pour les ancêtres. Les inscriptions montrent qu'ils ont été fabriqués par les ancêtres pour les descendants. Ces deux théories, cependant, sont d'accord sur un point : l'usage de ces vases pour des offrandes répétées d'année en année, soit que les descendants aient fait les vases pour honorer les ancêtres, soient que les ancêtres les aient faits pour être honorés par les descendants. Mais alors nous sommes en contradiction formelle avec le fait que ces vases sont trouvés dans des tombes, et sont par conséquent destinés, non à servir pour les cérémonies annuelles, mais à contenir les offrandes ensevelies avec le mort.

Nous sommes ainsi amenés devant cette alternative : ou ces vases datent des Chang et des Tcheou, et nous possédons alors ce qui les a précédés et accompagnés. Ou ils ne sont pas des Chang-Tcheou et sont une fraude qui remonterait fort loin, puisque ces vases sont à coup sûr antiques.

L'alternative est troublante et les deux termes valent d'être étudiés. Que nous faut-il pour admettre l'un ou l'autre ?

Pour admettre que les vases attribués aux Chang et aux Tcheou datent bien du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> au <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C., et puisqu'il est impossible de croire qu'ils soient le début d'une civilisation, et (avec quelques armes et monnaies) les uniques témoins de la vie d'un peuple pendant quinze cents ans, il nous faut avoir ce qui les ac-



compagnait et ce qui les a précédés. Il faudrait que des experts et critiques d'art trouvent, parmi nos collections : 1° les poteries, objets usuels et premiers essais en bronze qui ont précédé les Chang; 2° les pièces usuelles de la vie domestique et les poteries qui ont précédé et accompagné les vases rituels Chang et Tcheou. Il faudrait encore que les critiques et les sinologues trouvent l'explication précise et *prouvée* de l'usage réel des vases soi-disant « rituels ».

La très haute antiquité de ces pièces n'a jusqu'à présent suscité aucun doute. Des experts, des fondeurs et des chimistes pourraient-ils par l'examen et l'analyse du métal, déclarer si cette antiquité est plus grande, la même, ou moins grande que celle des plus anciennes pièces attribuées aux Han? Des critiques d'art pourront-ils, en classant toutes les formes et tous les motifs Han logiquement, du plus simple au plus complexe, du naturel au stylisé, constituer une série aboutissant de manière probante au style Chang et Tcheou? Ces deux examens nous donneraient une quasi-certitude au point de vue matériel et au point de vue artistique.

Une revision attentive des pièces primitives très simples, en bronze et en argile, classées comme Han, permettrait peut-être de distinguer parmi elles des différences d'époque. Les formes des poteries ont pu ne pas changer. L'aspect d'une terre cuite âgée de 2,000 ans ne diffère guère de la même matière, vieille de 3,000 ans. Et pour le bronze, quelques pièces Han, très primitives, présentent en effet un aspect presque préhistorique.

Mais à supposer même que cette opération délicate fût faite par des experts qualifiés, et que nous puissions attribuer aux siècles lointains qui précèdent les Chang-Tcheou quelques-unes des pièces archaïques attribuées jusqu'ici aux Han, il nous manquerait encore toutes les formes intermédiaires entre ces primitifs et les vases « rituels ». Où chercher ces pièces de transition?

A partir des Han, l'histoire et les arts sont trop bien connus et se développent trop logiquement pour que l'on puisse, une fois

encore, en détacher des pièces pour les placer entre les pièces archaïques et les somptueux vases Chang-Tcheou. D'ailleurs, nous ne trouvons ni dans le véritable art Han, ni plus tard chez les Tsin et les Wei, l'équivalent et, si je puis le dire, le style frère de cet art étrange et torturé de manière voulue, de cet art irréal, qualifié de « rituel » sans que les rites soient expliqués sinon de manière superficielle. Nous ne possédons à aucune époque l'équivalent artistique, en objets pratiques ou même somptueux, des vases Chang et Tcheou si ce n'est des imitations avouées de ces vases, déjà recherchés par les collectionneurs au début de notre ère.

Trouver des pièces primitives est difficile. Mais trouver des pièces de transition entre les primitives et les Chang-Tcheou semble encore plus difficile sinon impossible.

A un autre point de vue, pour admettre l'authenticité de la tradition, il faudrait expliquer l'étrange déformation voulue que révèlent les bronzes antiques. Pour des vases vraiment rituels, formes et ornements sont empruntés à la religion : les objets du culte catholique sont probants à cet égard. Formes et ornements Chang et Tcheou se rapportent-ils à la religion des ancêtres, à en croire même le *Tcheou li*? Portent-ils, comme cela se produit si souvent, une allusion à ce qu'ils devaient contenir? Les premiers amateurs d'art chinois avaient déduit, voyant un *tsio* à forme d'oiseau, qu'il était destiné à contenir du sang d'oiseau; et devant le *si-tsouen* du Musée Guimet, qui évoque, paraît-il, l'image d'un bœuf couché, l'on a pensé à des offrandes de chair ou de sang de bœuf (voir Paléologue, *L'Art chinois*, p. 29). Les archéologues n'ont pas trouvé trace de pareils sacrifices dans la haute antiquité. Et d'ailleurs, si la forme diffère, l'ornementation est la même pour tous les vases.

Cette unité d'ornementation, jointe au petit nombre des formes et des motifs, est un grand argument contre l'hypothèse de l'authenticité des vases Chang et Tcheou. Imagine-t-on une civilisation s'en tenant pendant quinze cents ans aux quelques mêmes formes

et motifs? Elle encourage, au contraire, et grandement, l'hypothèse d'une fraude.

Par contre, pour admettre que ces pièces ne datent pas du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> au <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C., il faudrait, au point de vue artistique, reconnaître qu'elles sont ou la déformation voulue, ou le développement d'un style ultérieur; et, au point de vue historique, trouver les traces probantes d'une fraude aussi monumentale, et cela à la date même que l'examen artistique rendrait possible.

Or, nous savons que l'art des magiciens en Chine, maintenant et à toutes les époques, a toujours consisté, pour leurs charmes, à déformer méthodiquement les signes et les formes connus. Tous les sinologues et voyageurs en Chine connaissent l'aspect torturé à plaisir des *fou* vendus par les devins ou *tao-che*.

De plus, d'après le *Tsien Han Chou*, les premières trouvailles de vases antiques, faites sous les Han, ont toujours été dues à des magiciens.

L'histoire et particulièrement les règnes de Wen-ti (179-156 av. J.-C.) et Wou-ti (140-86 av. J.-C.) fourmillent de traits de ce genre. Je cite les plus typiques d'après Wieger (*Textes hist.*, p. 420 et 543) : « L'année suivante [163 av. J.-C. : le magicien] Sin yuan-p'ing suborna un individu qui présenta une coupe de jade, avec un placet dans lequel il racontait l'avoir tirée de dessous le seuil du Palais ». « Il dit encore à l'empereur : l'urne des Tcheou a été perdue dans la rivière Seu. Par suite du débordement actuel du Fleuve, la Seu et le Fleuve communiquent. Or j'ai vu, au Nord-Est de la capitale dans la direction de Fenn-yin, des émanations persistantes de métal précieux. Il se peut que l'urne des Tcheou soit venue là (les délégués de l'empereur ne purent ou ne voulurent trouver l'urne...) ». Et en 113 av. J.-C. : « la sorcière Kinn de Fenn-yinn offrant un sacrifice... vit à côté de l'autel un objet crochu qui émergeait du sol... elle découvrit... une

urne... on fit à l'urne les offrandes rituelles, puis on la porta à l'empereur qui alla jusqu'à Kan-ts'uan pour la recevoir ».

Dans tous les cas cités par l'histoire, les personnages et les circonstances entourant ces trouvailles rendent la fraude évidente. Quand la cour croyait aux magiciens et aux urnes antiques, les grands et le peuple pouvaient-ils ne pas y croire? En Europe, à notre époque de culture scientifique, de musées, de reproductions artistiques, n'avons-nous pas admis au Louvre la tiare de Saïta-pharnès?

Une étude attentive, à cet égard, de l'histoire et de la littérature Han, montrerait jusqu'où pouvait aller la crédulité au <sup>ii</sup>e et <sup>i</sup>er siècle av. J.-C.

Ainsi, d'un côté, pour croire que les vases Chang-Tcheou datent réellement du <sup>xviii</sup>e siècle au <sup>iii</sup>e siècle, nous devons d'abord admettre certains bronzes Han comme étant presque préhistoriques; cela est fort difficile. Puis, nous nous heurtons à l'impossibilité de trouver les objets d'art et d'utilité faisant la transition entre les pièces préhistoriques et les somptueux vases Chang-Tcheou. Puis, nous ne savons où trouver les objets usuels, poteries et autres, contemporains des bronzes Chang-Tcheou. Puis nous ne savons comment expliquer l'usage réel de ces vases.

Par contre, pour admettre que ces bronzes torturés sont une fraude, il nous suffit de tenir compte des faits, des lois naturelles et des témoignages de textes historiques contrôlés. L'hypothèse, confirmée par l'histoire, que des magiciens ont déformé volontairement et méthodiquement, sous les Han, quelques formes et motifs connus, et les ont attribués à l'antiquité, n'est-elle pas plus aisée à concevoir que la restriction à ces quelques formes et motifs, de toute la vie domestique et artistique d'un peuple pendant quinze cents ans?

N'ayant ni les connaissances ni les moyens nécessaires pour faire les expertises chimiques des bronzes antiques et Han afin de

déterminer leurs âges relatifs; ne pouvant me procurer suffisamment de reproductions de pièces Han, afin d'étudier le développement graduel des formes et des motifs, je n'ai pu que poser ici les données du problème en indiquant les moyens de le résoudre. Son étude approfondie nécessiterait un volume entier, avec de nombreuses et coûteuses reproductions. Sa solution aurait un intérêt considérable pour l'histoire, l'art et l'archéologie.

Cependant, même si les vases Chang et Tcheou, au lieu d'être vieux de trente siècles, sont reconnus comme âgés de deux mille ans seulement; même si, au lieu d'être l'œuvre naturelle d'un peuple, ils sont reconnus comme étant le produit de l'invention déformatrice et tourmentée de magiciens, ils n'en possèdent pas moins un style spécial qui a profondément influencé l'art chinois tout entier.

Qu'ils soient l'expression d'une civilisation antique, ou le résultat d'une fraude à peine moins antique; qu'ils se placent entre le <sup>xviii</sup><sup>e</sup> et le <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle, ou vers le <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle avant notre ère, leur antiquité, leur splendeur et leur étrangeté leur vaudront toujours une place d'honneur dans les collections et les musées.

# LE PADMA THAN YIG

(CHAP. XXIII-XXXVI).

TRADUIT DU TIBÉTAİN

PAR

GUSTAVE-CHARLES TOUSSAINT.

---

J'ai entrepris la traduction du Padma Than Yig, dont il me fut donné de trouver à Lithaï une recension manuscrite ancienne.

Un premier fragment de ce travail, comprenant les chapitres I et XII à XXII, a déjà paru à Hanoi (*B.É.F.E.-O.*, t. XX, 4). Je saisis l'occasion d'y signaler quelques errata :

Notice liminaire, 5<sup>e</sup> alinéa, dernière phrase, lire : . . . et chaque chapitre est suivi d'une formule invariable, « samaya brgya brgya », en caractères de même sorte.

Même notice, 10<sup>e</sup> alinéa, 3<sup>e</sup> phrase, lire : . . . se déroule par distiques, en vers d'onze et treize syllabes.

Chapitre I, vers 1 et 2, lire :

La princesse Mandāravā

Et Kālasiddhi de Bal 'bañs

Même chapitre, note 1 *in fine*, lire : (kirāta en sanskrit).

Chapitre XVIII, vers 57 et 58, lire :

Volcan ardent, sur les demeures du roi Ujāyin

A fait pleuvoir les dix-huit de la section des Tantra.

Chapitre xix, vers 11 et 12, au lieu de cāṇḍāla, lire çūdra.

Même chapitre, vers 104 et 107, au lieu de Padmasambhava, lire : Padmasambha.

Chapitre xxii, vers 69 et 70, lire :

Padmarāja s'adonna aux austérités,

Mangea le riz de la provision des morts et mit leurs grands suaires de coton.

Même chapitre, vers 76, lire :

Il réduisit en son pouvoir les Dākini, les huit Kairima.

J'ajoute que si le mot *cintāmaṇi* a été, *passim*, traité comme féminin, c'est que ce genre, non inconnu d'ailleurs pour *maṇi*, s'adaptait mieux au contexte français.

Les chapitres ii à xi, décrivant surtout des hypostases et des jātaka de Padmasambhava, ont paru au *Journal Asiatique*.

Quant au nouveau fragment publié ci-dessous, il constitue une partie marquante de l'ouvrage. Certains passages se rattachent à l'ancienne tradition buddhique, plusieurs procèdent de la métaphysique mādhyamika, les plus curieux présentent en haut relief des aspects tibétains de la pensée ou des choses. Au chapitre xxxv, qui d'ailleurs se situe en Chine, des concepts chinois se joignent à la théogonie hindoue. Et comme, en d'autres endroits, le texte évoque les montagnes de neige, le Turkestān et les Mongols, l'on s'imagine revoir, dans l'ampleur du poème, un peu de la majesté de l'Asie.

### XXIII

Alors il s'en alla au pays de Kāçī

Et, rencontrant un Çākya, le ṛṣi Arjuna,

Lui demanda : « Que sais-tu ? — Je sais les calculs. »

Et il lui fit présents agréables et il apprit les calculs.

---

D'abord il apprit le mode de survenance des années.  
 Les Dieux ayant béni le principe féminin,  
 Survint, avec l'année du rat, l'ignorance.  
 Quand s'incarna l'Eléphant-blanc-à-six-défenses,  
 survinrent, avec l'année du bœuf, les formations.  
 Quand la matrice porta des petits tachetés,  
 Survint, avec l'année du tigre, la conscience.  
 Quand, à la naissance, pointèrent les oreilles dressées,  
 Survinrent, avec l'année du lièvre, nom et forme.  
 Lorsque, vie commençante, une voix retentit des cieux,  
 Survinrent, avec l'année du dragon, les six sens.  
 Le Nāgarāja s'étant baigné,  
 Survint, avec l'année du serpent, le contact.  
 Lorsque fut monté un pur cheval d'or,  
 Survint, avec l'année du cheval, la sensation.  
 Or les Dieux ayant répandu du lait de brebis,  
 Survint, avec l'année du bœuf, le désir.  
 Quand eut donné du miel le singe Hanumat,  
 Survint, avec l'année du singe, l'attachement.  
 Un Garuḍa, roi des êtres ailés, ayant paru doigts unis,  
 Survint, avec l'année de l'oiseau, l'existence.  
 Des chiens agenouillés ayant ouï la Loi du Buddha,  
 Survint, avec l'année du chien, la naissance.  
 Neuf truies de fer surgies ayant lutté de force,  
 Survinrent, avec l'année du porc, vieillesse et mort.  
 Aux douze actions du Buddha Muni  
 Ressortissent les douze Nidāna et le cours des années du monde.

---

Puis il apprit les comptes du Hinayāna, ouvrage de l'esprit; somme  
 faite des cāstra,  
 Du Vinaya, des Āgama, du Lalitavistara  
 Et de l'Avatamsaka, le dénombrement de leurs thèmes;



Aux sūtra, les comptes des actes et des signes de Ārdulakarna;  
Les comptes des réflexions sans fin du noble ascète Toujours-En-  
Larmes <sup>(1)</sup>;

Aux sūtra, les comptes du Grand Mystère, par où s'épand la doctrine;

Aux sūtra, les comptes des pensées des vers mnémoniques, soleil des Trois Mondes;

Les comptes du Nirvāṇa, des morts et de la progression des cadavres;

Les dires de bon augure, les comptes du négoce et ceux des épouses;

La méthode de computation du soleil, de la lune, des planètes et des étoiles de la Roue du Temps <sup>(2)</sup>,

Et du monde animé comme du monde inanimé sous leur triple aspect extérieur, intérieur et autre;

Les comptes des Quatre Sièges de Diamant <sup>(3)</sup>, qui guident et qui tiennent le monde;

Les comptes des Ḍākinī, ceux du Yoga tant extérieur qu'ésotérique, cet océan;

Les comptes de l'Abhidharma, des monades et des atomes.

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Oḍḍi-  
yāna Padmasambhava,

Tel est le chapitre vingt-troisième,

L'Application aux calculs.

## XXIV

Alors, venu au pays de Padmāvati,

Il rencontra le fils du médecin Jivakakumāra.

<sup>(1)</sup> Sadāprarudita.

<sup>(3)</sup> Bka'gyur, Rgyud, iv, 6, 7 et 8;

<sup>(2)</sup> *Kālacakra*. Bka'gyur, Rgyud, i, 3 et 4; Bstan'gyur, Rgyud'grel, i à v.

Bstan'gyur, Rgyud'grel, xxiii, 1 à 14.

« Que sais-tu ? lui dit-il. — Je sais pratiquer la médecine.  
 — Enseigne-moi un art médical ! » Et le praticien :  
 « Je suis vieux, mon corps tremble, je n'ai rien d'un savant,  
 Je ne suis point professeur. Si je l'étais, je t'enseignerais. »

---

Il y a trois mois d'été, trois mois d'automne,  
 Trois d'hiver et trois de printemps.  
 Tel est l'ordre des mois. Et il y a six périodes.  
 Et à une année vont les douze mois.  
 Par trois mois se montrent saisons et causes de maladie  
 Et par deux mois les périodes des arbres,  
 Et ainsi nourriture et boisson se digèrent.  
 Remèdes, éléments et temps se montrent de même,  
 Et de même les sens avec les éléments.  
 Dans l'année les saisons changent du tout au tout  
 Et, lors de ces changements pour les sens,  
 A quiconque a un corps viennent toutes sortes de maladies.  
 Pour les traiter, les quatre trimestres,  
 L'intervalle des saisons, les six périodes  
 Et les six éléments doivent être connus du bon praticien,  
 Et l'ordre des remèdes solides et liquides y correspond.  
 Les maladies qui ont l'air pour principe <sup>(1)</sup> éclatent l'été.  
 Quand arrive l'automne, la bile se met en mouvement  
 Et ainsi, en hiver, est une cause de maladie <sup>(1)</sup>.  
 Les maladies <sup>(1)</sup> qui ont les humeurs <sup>(2)</sup> pour principe éclatent au  
 printemps.  
 L'été, la graisse s'en va, le salé et l'acide prévalent.  
 A l'automne, le doux et la graisse sont en fraîcheur.  
 L'hiver, il y a le doux, l'acide et la graisse.  
 Au printemps, l'astringent et le brûlant sont en ardeur.

<sup>(1)</sup> Étiologie traditionnelle (cf. BOWER MS. I, 15). — <sup>(2)</sup> Ou le phlegme.

Dès qu'on a mangé, les humeurs affluent.  
 Lorsqu'on digère, la bile afflue.  
 Dès qu'on a digéré, se produit l'influence de l'air.  
 Tels sont les trois éléments mobiles.  
 Les maux qui ont l'air pour essence sont guéris par les invigorants.  
 Les purgatifs arrêteront la bile.  
 Répondant à une troisième cause de maladie,  
 Les humeurs, au temps échu, sont chassées par les émétiques.  
 Il faut connaître les saisons de l'influence de l'air,  
 De la bile, des causes de maladie et de l'influence des humeurs.  
 Selon ce que sont les temps, les éléments et les corps,  
 Médication et régime s'en inféreront.

---

Or lui, maître en l'usage de la matière médicale,  
 Il s'assimila de sorte effective et experte  
 La science à huit branches,  
 Avec l'amas inconcevable des remèdes.

---

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Odḍiyāna  
 Padmasambhava,  
 Tel est le chapitre vingt-quatrième,  
 L'Application à la Médecine.

## XXV

Alors il vint au pays de Ragala  
 Et, rencontrant l'ācārya Ami-de-Tous,  
 Vieillard à tête blanche et aux paroles blanches comme chèvre,  
 Il dit : « Vieillard, que sais-tu ? »  
 Et lui : « Pour l'enseignement du langage et de l'écriture,  
 Je n'ai pas de rival sur terre sous le soleil. »

Donc il dit : « Je te prie de m'enseigner le langage et l'écriture. »  
D'abord il apprit les langages :

Le bien composé, le sanskrit, langage des dieux;

L'apabhraṃṣa mystérieux, langage des symboles;

Le prākṛit, langue courante explicative;

Le paicācika, langage des cannibales démoniaques;

Les mots à traduire directement, ceux à traduire par périphrase;

Les séries à traduire, les traductions;

Les divers sens d'un même mot, les divers mots d'un même sens.

Et il s'exerça aux espèces d'écritures :

La rañjā, la nāgarī, la graphie ronde <sup>(1)</sup>,

Celles du Kaçmīr, du Sindh, du Dārūka <sup>(2)</sup> et autres,

Les écritures brāhmī, kharoṣṭī et autres,

Les soixante-quatre espèces d'écritures différentes.

Et il apprit les sortes de langages, non pas une mais trois cent  
soixante.

---

Ensuite l'artisan Viçvakarma,

Parvenu à quatre-vingts ans, point de tangence d'une transmi-  
gration,

Lui montra l'élixir qui transmute en or, le travail des gemmes,

L'art des images des Dieux, du vêtement, du bois, des liqueurs,

Le travail de l'argent, du cuivre, du fer, de la pierre,

Le tissage, la confection des bottes et des chapeaux, la fonderie,

Et toutes les modalités de ces techniques.

---

Alors il gagna une bourgade

Et, dans un lieu qu'abritaient des bambous et des prèles,

<sup>(1)</sup> *Vartula*.

<sup>(2)</sup> Le catalogue des Yakṣa dans la

*Mahāmāyūrī* nomme le Dārūka et Dārū-  
kapura.

Il y avait une fumée qui montait. Et il y vint.  
 Or là, une villageoise fabriquait du vernis à poterie.  
 « Montre-moi la manière de faire », dit-il. Et l'artisane :  
 « Mais toi, lorsqu'à la perfection  
 Tu auras appris le vernis à poterie, que feras-tu ?  
 Il s'agit de l'appliquer d'abord à la pierre, puis à la terre,  
 Enfin à la fonte et encore à la graisse.  
 Il faut apprendre tout cela et autres choses semblables. »  
 Après quoi les essais qu'il fit prouvèrent un métier solide.

---

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Oḍḍiyāna  
 Padmasambhava,  
 Tel est le chapitre vingt-cinquième,  
 L'Habile Application aux cinq Arts.

## XXVI

Alors, rencontrant les bhikṣu Ćākyamaitrī  
 Et Ćākyamitrā,  
 Il demanda : « De quel côté allez-vous tous deux ?  
 — Au Rocher-Rouge-de-la-Corniche-aux-Oiseaux  
 Habite le maître Prabhāhasti :  
 Nous allons lui demander la Loi. »  
 Or lui : « J'y vais aussi. » Et, se joignant à eux, il se rendit là  
 Et eut accès devant le maître Prabhāhasti.  
 « J'entre en religion près de toi, dit-il, pour garder l'observance :  
 Je te prie de m'apprendre à fond les méthodes magiques. »  
 A quoi le maître répondit :  
 « Je connais les Yogatantra de l'Union-transcendante  
 Et si tu veux les mettre en pratique, je t'en ferai part.

Mais ce n'est pas moi le docteur de l'ordination :  
 C'est Ānanda, disciple de Bhagavat,  
 Qui habite dans la caverne de l'Asura.  
 Si tu entres en religion pour garder l'observance, vas-y ! »  
 Faute d'investiture, un mantradhara n'a pas caractère sacré  
 Et le néophyte reçoit collation des cinq pouvoirs ordinaires.  
 Or le Sarva Tathāgata Tattvasaṅgraha <sup>(1)</sup>, le Tantra-Qui-Purifie-  
 les-Damnés <sup>(2)</sup>.  
 Le Tantra du Furieux Vainqueur des Trois Mondes,  
 Le Mahājaya Yogācārya,  
 Les Pāramitā, le Tantra de l'Examen des Actes,  
 Tout cela, tout le contenu des Yogatantra lui fut dit  
 Et tout ce qui lui fut dit, il se l'assimila.  
 Et il vit, dans les trente-deux yoga, la face des dieux <sup>(3)</sup>.

Alors, l'année du cheval mâle de bois, le mois du singe,  
 Le huitième jour, il atteignit la caverne de l'Asura,  
 Où résidaient des myriades de bhikṣu.  
 Et il rêva qu'un soleil demeurerait pendant qu'il s'en levait un autre.  
 Et tout le ciel s'emplit de voix et de clartés,  
 Les unes se montrant dans des corps de Buddha,  
 Les autres n'étant qu'effulgences lumineuses.  
 Et il rêva de maints prodiges.  
 Et, le dixième jour, celui des étoiles Anurādhā <sup>(4)</sup>,  
 A midi, ensemble, le ṛṣi et les deux autres  
 Entrèrent en religion et eurent initiation à la doctrine.  
 La Déesse de la Terre donna les robes monastiques couleur safran,

<sup>(1)</sup> Bka'gyur, Rgyud, VII, 7.

<sup>(2)</sup> Bka'gyur, Rgyud, IX, 1 et 2,  
 Bstan'gyur, Rgyud'grel, LXI, 34 et 35,  
 LXII et LXIII.

<sup>(3)</sup> Le Tantrisme connaît un groupe,

et même un maṇḍala, de trente-deux divinités, mais je ne puis dire s'il est en relation avec ces trente-deux yoga.

<sup>(4)</sup> La constellation à quatre étoiles de la dix-septième mansion lunaire.

Les Buddha des dix régions de l'espace s'avancèrent au ciel antérieur,

Honneur fut rendu au seigneur de la doctrine Çākyaśiṃha.

---

Or, à l'Ombrage-de-Saules de Mahākācyapa,

Le tranchant du rasoir ne s'affilant pas,

Quatre Dākini le prirent pour l'aiguiser.

Et lui, devenu capable d'entendre la voix des Dākini,

Il ravit le rasoir et le lança au ciel antérieur.

Alors parut un stūpa rempli de rasoirs

Et, sous l'apparence de bhikṣu dans les règles du Vinaya,

Tels que tous les Buddha vainqueurs du Māra quadruple,

Des centaines de milliers de Bodhisattva,

Débattant les préceptes, se tenaient à l'intérieur.

Et il reçut le nom de Bodhisattva Sumitra.

---

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Oḍḍiyāna

Padmasambhava,

Tel est le chapitre vingt-sixième,

L'Entrée en Religion.

## XXVII

Donc, la Loi demandée à Ānanda et à Kācyapa,

Après du temps, du temps, Sumitra fit cette question :

« D'entre tant de grands bhikṣu

Tu étais, toi, serviteur de Bhagavat,

Et lui, quand il le fallait, il parlait avec précision ? »

Alors Ānanda : « Ecoute respectueusement ! »

---

« Pacifique je suis dans le Lokadhātu.  
 Or cette Loi pacifique, le Buddha l'a énoncée de sa bouche.  
 Le Muni avait passé vingt-neuf ans dans le palais  
 Et, en vue de la Loi, six ans dans les austérités.  
 Ce furent ensuite, à Çrāvastī, vingt-quatre ans avec Bonne-Étoile<sup>(1)</sup>.  
 Le bhikṣu Bonne-Étoile  
 Savait par cœur douze volumes des Sūtrānta,  
 Mais, sans égard au sens, ne donnait crédit qu'aux mots.  
 Le Muni prononça : « Qui, sans atteindre à la sérénité,  
 « Est savant en mots n'est pas savant.  
 « Qui est savant dans le sens immuable, celui-là est savant. »  
 A ces paroles, Bonne-Etoile versa dans l'hérésie :  
 « Toi qui es orné des trente-deux signes fastes  
 « Et des quatre-vingts signes mineurs du Muni,  
 « Avec ton corps d'une toise, lumineux et supérieur,  
 « J'ai eu beau te servir vingt-quatre années,  
 « Je ne vois pas la perfection autant qu'un grain de sésame.  
 « Alors que, privé du trône du roi Çuddhodana,  
 « Tu es disgracié, inutile et vagabond,  
 « Moi qui suis savant dans la Loi, je n'ai point à servir un égal. »  
 Il dit et s'éloigna d'un yojana par le ravin extérieur.  
 Le Munīndra vint au Trône-de-Diamant  
 Et, sous l'arbre de la Bodhi, fit retentir le rugissement du lion :  
 « Kvai ! Kvai ! Kvai !  
 « Que tous les Āyusmat s'assemblent ! »  
 Alors, tout le Saṅgha s'étant assemblé,  
 Bonne-Étoile, lui, fâché, s'en alla.  
 « Qui de vous fera mon disciple ? »  
 Les Arhat saluèrent avec respect  
 Et mirent à terre le genou droit :  
 « Nous demandons à te servir. »

<sup>(1)</sup> *Sunakṣatra.*



Mais le Munīndra montra un visage sombre :

« Pourquoi, vous autres, vous feriez-vous mes disciples ?

« Je suis avancé en âge, mais non décrépité. »

Les Āyusmat se recueillirent.

Discernant par l'œil de science des Arhat

Où tendait le dessein du Munīndra,

Maudgalyāyana put voir

Qu'il se tournait vers le bhikṣu Pūrṇaṣila.

Et les cinq cents Arhat dirent à Pūrṇa :

« Salut ! Sers le Muni ! »

Mais le Munīndra dit : « Ānanda, ce sera bien ! »

Et il montra le maṇḍala de sa face et le rayonnement de son sourire.

Alors moi : « S'il faut un disciple, même inapte,

« Je prie qu'on m'accorde d'arranger trois choses :

« Nourriture, vêtement et mon nécessaire

« M'alloquer tout ce que je demanderai,

« Ne pas me prêcher la Loi en échange de mon dévouement.

« Que Bhagavat m'accorde ces trois choses ! »

Le Munīndra montra sur sa face la pleine lune de son sourire

Et dit par trois fois : « Ānanda, toi, c'est bien ! »

Et moi, comme première question, le matin :

« Qu'advient-il du bhikṣu Bonne-Étoile ? »

La Loi personnifiée, le Buddha prononça :

« Ce bhikṣu qui sait tant de textes, Bonne-Étoile

« Aura dans sept jours accompli le temps de sa vie

« Et renaîtra Preta dans un jardin de fleurs. »

Alors moi Ānanda, je vins vers Bonne-Étoile

Et lui jetai dans l'oreille les paroles du Buddha.

Bonne-Étoile y fixa son attention

Et pensa : « Dans ses mensonges parfois il y a des vérités,

« Il faut pendant sept jours suivre la modestie. »

Six jours il séjourna au même endroit

Et observa le jeûne, sans prendre aliment qui le rompît.  
Le septième jour, il marcha et, le soir, la bouche sèche,  
But de l'eau qu'il ne digéra pas, et le temps de sa vie fut accompli.

Au matin, moi Ānanda, je vins voir  
Et, d'un tel sort, j'eus l'intelligence des choses.  
Ensuite il reparut dans un jardin de fleurs,  
Sous forme d'un grand Preta dont on ne pouvait supporter la vue.

Et, là où siégeait le Munīndra, il tournait le dos  
Et, méprisant la Loi, se bouchait les oreilles avec les mains.  
Voilà par quelles conjonctures je devins serviteur du Maître.  
Bonne-Étoile le fut vingt-quatre ans,  
Moi Ānanda vingt et un ans.

Le Munīndra, depuis qu'il compta trente-cinq ans,  
Jusqu'au début de l'année du chien mâle de fer,  
Fit tourner une roue de la Loi jamais tournée auparavant.  
Au Trône-de-Diamant et à Bénarès,  
Il fit tourner la roue initiale en cinq bonnes parties,  
Supprimant toute douleur surgie, chemin vrai.  
Quand se furent écoulés sept ans moins deux mois,  
Les Quatre Vérités redites et développées, il énonça les Douze Enchaînements.

Parmi les sūtra, celui des Causes et des Effets du Bien et du Mal <sup>(1)</sup>,  
le Karmaçataka <sup>(2)</sup>,

Le Karmavibhāga <sup>(3)</sup>, le Karma Tissé,

La Démonstration des Conséquences des Actes <sup>(4)</sup>,

<sup>(1)</sup> Bka'gyur, Mdo, xxx, 8. — Titre analogue à celui de l'apocryphe dont M. Paul Pelliot a retrouvé à Touen-Houang la rédaction sogdienne.

<sup>(2)</sup> Bka'gyur, Mdo, xxvii et partie de xxviii.

<sup>(3)</sup> Bka'gyur, Mdo, xxvi, 34.

<sup>(4)</sup> Bka'gyur, Mdo, xxx, 9.

Le Pūrṇamukha avadānaçataka <sup>(1)</sup>, le sūtra du Groupe de Brāhmanes,

Le sūtra de la Gratitude <sup>(2)</sup>, le Sage et le Fou <sup>(3)</sup>, et le Saddharmasmṛtyupasthāna <sup>(4)</sup>

Sont les dix qui montrent le sens apparent.

Comme auxiliateurs pour dompter douleur et désir,

Le Vinayavastu <sup>(5)</sup>, le Vinayavibhāga <sup>(6)</sup>, le Vinaya uttaragrantha <sup>(7)</sup>

Et le Vinayakṣudrakavastu <sup>(8)</sup> sont les quatre livres de base.

Pour conduire le Petit Véhicule, il énonça des modes de Loi sans nombre,

Āgama fondamentaux, Prātimokṣa des Bhikṣu <sup>(9)</sup>

Prātimokṣa des Bhikṣuṇī <sup>(10)</sup> et autres.

Rejetant et barrant la douleur, voulant les six perceptions

Et les huit degrés de sainteté, désintéressé dans sa personne

Et dans sa Loi, comprenant les changements,

Ainsi fit-il tourner la roue de la Loi qui procure comme fruit l'état d'Arhat.

Puis ce fut la roue intermédiaire : de l'année du dragon mâle de feu

A celle de la vache de bois, dans le pays de Magadha,

A Rājagṛha et au Gr̥dhṛakūṭa,

Avec une suite de Bodhisattva, Maitreya, Avalokiteṣvara et autres,

Parlant à cinq mille bhikṣu, Subhūti et autres,

Dix années durant, sans dialectique, il prêcha la Loi.

Comme auxiliateurs pour dompter douleur et haine,

<sup>(1)</sup> Bka'gyur, Mdo, xxix, 1.

<sup>(2)</sup> Bka'gyur, Mdo, xxx, 7.

<sup>(3)</sup> Cet ouvrage fait suite au Karmaçatoka.

<sup>(4)</sup> Bka'gyur, Mdo, xxii, 20, xxiii, xxiv et partie de xxv.

<sup>(5)</sup> Bka'gyur, 'Dul ba, i, ii, iii, iv.

<sup>(6)</sup> Bka'gyur, 'Dul ba, v, 2, vi, vii, viii, et ix, 2.

<sup>(7)</sup> Bka'gyur, 'Dul ba, xii et xiii.

<sup>(8)</sup> Bka'gyur, 'Dul ba, x et xi.

<sup>(9)</sup> Bka'gyur, 'Dul ba, v, 1.

<sup>(10)</sup> Bka'gyur, 'Dul ba, ix, 1.

Il énonça en trois présentations les Sûtra du sens absolu :

La Çatasāhasrikā <sup>(1)</sup>, la Pañcaviṃçatisāhasrikā,

L'Aṣṭādaçasāhasrikā <sup>(2)</sup>, la Daçasāhasrikā Prajñāpāramitā <sup>(2)</sup>,

L'Aṣṭasāhasrikā <sup>(2)</sup>, les Prajñāpāramitāsañcayagāthā <sup>(3)</sup>, c'est-à-dire la Mātrkā sextuple,

La Suvikrāntavikramiparipṛcchā <sup>(4)</sup>, la Pañcaçatikā Prajñāpāramitā <sup>(5)</sup>,

La Vajracchedikā <sup>(6)</sup>, les Prajñāpāramitā naya çatapañcadaça <sup>(7)</sup>,

La Kauçika Prajñāpāramitā <sup>(8)</sup>, les Trente çloka <sup>(9)</sup>, le Pañcaviṃçatikāprajñāpāramitāmukha <sup>(10)</sup>,

Le Bhagavatīprajñāpāramitāhṛdaya <sup>(11)</sup>, l'Alpākṣara <sup>(12)</sup>,

L'Ekākṣarī <sup>(13)</sup>, le Ratnakūṭa <sup>(14)</sup>, les Quatre Recueils,

La Saptāçatikā <sup>(15)</sup> et onze dérivés.

Ainsi la Mātrkā et dix-sept dérivés en outre,

Le Vide de la Prajñāpāramitā exprimant la Loi du Maître,

Les huit modes et les soixante-dix avantages de claire compréhension,

Les cinq chemins, les dix Bhūmi, les cent huit essences absconses,

Ces huit groupes effaçant la douleur, il en voulut le bienfait.

Comprenant le désintéressement dans sa Loi comme dans sa personne,

Une fois traversées les Daçabhūmi, il montra l'accès au Dharma-kāya.

<sup>(1)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, I à XII.

<sup>(2)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XIII à XX.

<sup>(3)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XXI, 4.

<sup>(4)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XXI, 1.

<sup>(5)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XXI, 3.

<sup>(6)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XXI, 5.

<sup>(7)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XXI, 6 et Rgyud, VIII, 6.

<sup>(8)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XXI, 10 et Rgyud, XI, 20.

<sup>(9)</sup> Titre qui rappelle le Trimçakakārikāprakaraṇa de Vasubandhu.

<sup>(10)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XXI, 12.

<sup>(11)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XXI, 13, et Rgyud, XI, 13.

<sup>(12)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XXI, 11 et Rgyud, XI, 12.

<sup>(13)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XXI, 9.

<sup>(14)</sup> Bka'gyur, Dkon brcegs.

<sup>(15)</sup> Bka'gyur, Çer phyin, XXI, 2 et Dkon brcegs, VI, 10.

La roue terminale, ce fut au pays de Vaiçālī,  
 De l'année du tigre mâle de feu à celle du tigre mâle de terre,  
 Au vihāra de Nālanda, dans le Malaya,  
 A Padmāvati, au séjour des Dieux et ailleurs,  
 Parlant aux filles des Dieux, des Nāga, des Gandharva,  
 Et aux êtres de haute sagesse, Bodhisattva, Vimukta et autres,  
 Treize ans il fit tourner la roue de la Loi du sens absolu.  
 Il énonça l'Avataṃsaka <sup>(1)</sup>, le Ratnakūṭa, le Laṅkāvatāra <sup>(2)</sup>,  
 Le Sandhinirmocanasūtra <sup>(3)</sup>, le Āṣṭāṅgādhāraṇī <sup>(4)</sup>,  
 Et, tant au Madhyamavāna que dans les cent huit séjours anté-  
 rieurs,  
 Le Saddharmapuṇḍarīka <sup>(5)</sup>, le Suvarṇaprabhāsa <sup>(6)</sup>, le  
 Mahāparinirvāṇasūtra <sup>(7)</sup>,  
 La Maitreyapariṣeṣa <sup>(8)</sup>, l'Abhidharmapiṭaka et autres.  
 Siégeant au séjour des êtres, il révéla l'essence spirituelle des Su-  
 gata.

Une quatrième roue, ce fut au Malaya,  
 A l'Alakāvatī et à la Cime-où-frappe-la-Foudre :  
 Sur une question posée par Çakra le seigneur des Dieux,  
 Il fit tourner la roue de la Loi des Tantra extérieurs et du rituel.  
 Il dit les Tantra de la belle armée abritant les corps des Vidyāman-  
 tra :

Avec ses Vidyāmantra, le Vajrapāṇi abhiṣeka Mahātantra <sup>(9)</sup>;  
 Avec ses Vidyāmantra de clarté, le Vidyā uttama Mahātantra <sup>(10)</sup>;  
 Avec ses Vidyāmantra de conquête, le Susiddhikara Mahātantra <sup>(11)</sup>;

<sup>(1)</sup> Bka'gyur, Phal chen.

<sup>(2)</sup> Bka'gyur, Mdo, v, 2.

<sup>(3)</sup> Bka'gyur, Mdo, v, 1.

<sup>(4)</sup> Bka'gyur, Dkon brcegs, vi, 12.

<sup>(5)</sup> Bka'gyur, Mdo, vii, 1.

<sup>(6)</sup> Bka'gyur, Rgyud, xii, 2.

<sup>(7)</sup> Bka'gyur, Myan 'Das.

<sup>(8)</sup> Bka'gyur, Dkon brcegs, vi, 5 et  
 Mdo, xi, 7.

<sup>(9)</sup> Bka'gyur, Rgyud, x, 2.

<sup>(10)</sup> Bka'gyur, Rgyud, xvii, 2.

<sup>(11)</sup> Bka'gyur, Rgyud, xix, 14.

Vidyāmantra et action, le Trailokyavijaya Tantra <sup>(1)</sup>;  
 Vidyāmantra et pensée, le Dhyānottaravitalakrama Tantra <sup>(2)</sup>;  
 Le Mañjuçrīmūlatantra <sup>(3)</sup>, le Tantra du Vajra-Immuable,  
 Les Amoghapāçakalparāja <sup>(4)</sup> et Vajravidāraṇa <sup>(5)</sup> Tantra,  
 L'Acalamahākrodharājakaḷpa Tantra <sup>(6)</sup>, d'autres encore,  
 Les six et les cinq parties du rituel et le reste.  
 Au séjour des Tuṣita il exposa les quatre Upadeça.  
 Quant au Tantra sans tache Mañjuçrijñānasattvasya paramārtha-  
 nāma sangīti <sup>(7)</sup>,  
 Au Tantra sans tache de Mañjuçrī-perspicace.  
 Et aux Tantra de Mañjuçrī-rompant-le-filet et du Ferme-Mys-  
 tère,  
 Il les dit à son cortège du Kāmadhātu et du Rūpadhātu.  
 A la Nairāṇjanā, au ciel Akaniṣṭhā et ailleurs,  
 Il énonça le Tattva Samāsa <sup>(8)</sup>, le Āgamaśāstra <sup>(9)</sup>,  
 Le Vajraçikhara <sup>(10)</sup>, le Sarvadurgatipariçodhana <sup>(11)</sup>,  
 De l'année du lièvre femelle de terre à celle de l'oiseau femelle  
 de bois,  
 Sept années durant, ainsi, les mantra extérieurs.

Quant au Vajrayāna ésotérique suprême,  
 Ayant prédit que Vajrapāṇi en serait seul maître,  
 Il n'en cita pas un mot, ne citant que la différence d'enseignement.  
 Car ne paraissent pas dans un même pays, sur un trône indien de  
 diamant,  
 Pour un seul enseignement deux maîtres.

<sup>(1)</sup> Bka'gyur, Rgyud, viii, 3.

<sup>(2)</sup> Bka'gyur, Rgyud, xix, 13.

<sup>(3)</sup> Bka'gyur, Rgyud, xi, 15.

<sup>(4)</sup> Bka'gyur, Rgyud, Ba'og.

<sup>(5)</sup> Bka'gyur, Rgyud, xvii, 3.

<sup>(6)</sup> Bka'gyur, Rgyud, x, 1.

<sup>(7)</sup> Bka'gyur, Rgyud, i, 1.

<sup>(8)</sup> Bstan 'gyur, Mdo, cxiii-cxiv.

<sup>(9)</sup> Bka'gyur, Rgyud, viii, 5.

<sup>(10)</sup> Bka'gyur, Rgyud, viii, 1.

<sup>(11)</sup> Bka'gyur, Rgyud, ix, 1 et 2.

Qu'ils parussent serait impossible, l'enseignement du Muni changerait.

---

Pour aider à dompter douleur et désir,  
 Il énonça vingt et un mille Vinayapiṭaka.  
 Pour aider à dompter douleur et haine,  
 Il énonça vingt et un mille Sūtrapiṭaka.  
 Comme auxiliateurs pour dompter douleur et ignorance,  
 Il énonça vingt et un mille Abhidharmapiṭaka.  
 Comme auxiliateurs pour dompter les Trois Âges également,  
 Il énonça vingt et un mille Mantrapiṭaka.  
 Si l'on rassemble les quatre-vingt-quatre mille textes de la Loi,  
 Les Dvādaśaka Dharmapracāsa,  
 Les Geyā, les Sūtra, les Vyākaraṇa,  
 Les Gāthā, les Udāna, les Nidāna,  
 Les Avadāna, les Jātaka, les Vaipulya,  
 Les Adbhutadharma, les Upadeśa, les Ityukta,  
 Leur recueil forme le Vinaya, les Sūtra et l'Abhidharma.  
 Quatre-vingt-deux ans il fit tourner la roue de la Loi.  
 Et, l'année de l'oiseau femelle de bois, le mois du rat mâle de feu,  
 Le huit, à minuit, le Muni entra au Parinirvāṇa.  
 Depuis lors dix fois a passé l'année du cheval mâle de bois. »

---

Ces paroles dites, Sumitra fut satisfait.  
 Cinq années durant, jour et nuit, bouche close,  
 Il fondit ensemble à souhait les instructions des sūtra et des mantra.  
 Il scruta, en l'évaluant, la série des degrés successifs.  
 Dans les trois caractéristiques de perfection, il réfléchit au peu de sens des longs textes.

Par les mantra externes et ceux ésotériques de grand sens en peu  
de mots,  
Il sut vouloir et obtenir, attachant la chaîne spirituelle de l'effort  
parfait.  
Il sut ne percevoir point le sens de l'esprit inférieur.  
Le contingent et l'imaginaire aux mille voies, c'est le savoir obscur  
qui s'enténèbre.  
L'essence absolue est d'elle-même vide depuis toujours, telle est  
la science.  
Et il pensa qu'il fallait chercher une Loi sublime.

---

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Odḍi-  
yāna Padmasambhava,  
Tel est le chapitre vingt-septième,  
L'Exercice avec Ānanda  
Aux trois Véhicules extérieurs du Muni,  
Aux trois Véhicules intérieurs des Mantra  
Et au Véhicule des Signes Absolus.

## XXVIII

Alors le Guru Çākyaśimha  
Dit à Ānanda le meilleur des disciples :  
« Combien y eut-il de sūtra et mantra fixés par écrit ?  
Et, compte fait des manuscrits autant qu'il en est,  
En quel et quel lieu se trouvent-ils ?  
J'écoute ta sainte vertu : parle ! »  
Et Ānanda eut cette bienveillante réponse :

---

« Du Parinirvāṇa du Munīndra jusqu'à présent,  
Les paroles du Buddha, transcrites en série entière,



Et disposées en livres, forment, textes et sainte Loi,

Cinq cents fardeaux d'éléphant robuste.

Comme Dieux et Nāga disputaient de l'endroit où les mettre,

La Prajñāpāramitā intégrale en cent mille çloka fut, comme un trésor, cachée au séjour des Nāga;

Celle en vingt mille çloka fut, comme un trésor, cachée au séjour de Çakra;

Celle en dix mille çloka fut cachée au pays des Asura;

Celle en huit mille çloka fut cachée au pays de Vaiçravaṇa.

Les Prajñāpāramitāsañcayagāthā furent cachées à la ville de Puṣpamati.

Le Prajñāpāramitāhṛdaya fut caché dans la fortunée Brammo <sup>(1)</sup>.

Les dix sūtra exotériques <sup>(2)</sup> furent cachés au pays de Tukhāra.

L'ensemble des sūtra fut caché au Trône-de-Diamant.

L'Abhidharma fut caché au vihāra de Nālanda.

La Mātṛkā et ses dix-sept dérivés furent cachés au pays de Sāla.

Le Lalitavistara fut caché au pays de Bruça.

Le Bhadrakalpika fut caché au Tāmradvīpa.

Le Pratītyasamutpādaparihṛdayasūtra fut caché au pays de Tukhāra.

Le Laṅkāvatāra fut caché au pays des Rākṣasa.

Le Suvarṇaprabhāsa fut caché au sommet du Meru.

L'Avatamsaka fut caché au pays de Chine.

Le Ratnakūṭa fut caché à Vaiçālī.

Le Saddharmapuṇḍarika fut caché au mont Potala.

Les Cinq Nectars du Bon Refuge le furent au Bengale;

Le Miroir de la Loi de Vipācyin, au pays de Baiddha;

L'Analyse du Vide de Kāçyapa, au Kaçmīr;

Le Bhavasamkrāmīta, à la terre de Khaṇbu;

Le Mahāparinirvāṇasūtra, au vihāra de Vikramaçīla;

L'ensemble des mantra, au pays d'Oḍḍiyāna.

<sup>(1)</sup> Peut-être Prome. — <sup>(2)</sup> Ils sont énumérés au chapitre précédent.

Les cinq Tantra des conseils mystiques furent cachés au Roc de la Foudre.

L'Immaculé, le grand Karaṇḍa et le petit

Furent cachés au lac de la rivière Nairāñjanā.

Le Mañjuçrīmūlatantra fut caché au Kāmarūpa;

Le Cintāmaṇi, au Magadha;

Les Cinq Novices, au cimetière du Froid Bocage;

La Ratnaketudhāraṇī<sup>(1)</sup>, à la terre de Khaṇbu;

Les Upadeṣa, au Madhyamavana et ailleurs;

Les Quatre Serviteurs, au pays de Zahor.

Tandis que l'enseignement du Muni demeure préservé dans le Vide,

C'est au ciel, au Nāgaloka, dans les rocs, les eaux et les arbres,

Dans les montagnes, les cavernes, les marches et les cimetières,

Dans les vihāra, les stūpa et à Nālanda,

Au séjour des Gandharva, des Kumbhāṇḍa, des Yakṣa et des Nāgendra

Que les Sūtra sont déposés et se propagent.

Les grands trésors du monde, rançonnés par les rois,

Par les voleurs, par le feu, par l'eau, s'épuiseront.

Ce trésor de la Loi sainte du Tathāgata,

Caché comme il est, restera, durant maints kalpa, indestructible.

Dans les temps ultérieurs, ces livres reviendront au jour, selon la prédiction :

Après le Nirvāṇa du Muni

Quand vingt-huit ans seront révolus,

Paraîtra le roi Ujāyin<sup>(2)</sup>.

Du Nirvāṇa du Tathāgata

<sup>(1)</sup> Bka'gyur, Mdo, x, 5. — <sup>(2)</sup> Fils d'Ajātaśatru, celui que les livres pāli appellent Udāyibhadda.

Quand quatre-vingts ans auront passé,  
 A l'Ouest, au pays d'Oḍḍiyāna,  
 Paraṅtra Bhadradeva le Protecteur  
 Et le triple Yoga sera enseigné par lui.  
 Quand je ne serai plus là,  
 Après quatre cents ans révolus,  
 Paraṅtra le bhikṣu Nāgārjuna :  
 Fidèle à cette tradition, il la maintiendra.  
 Du Nirvāṇa du Tathāgata  
 Quand il y aura trois cent trente ans,  
 Paraṅtra Buddhaguhya,  
 Émettant une force magique dont on sentira le bienfait.  
 A partir de mon Nirvāṇa  
 Quand il y aura cinq cent septante ans,  
 Le fils de Pañcakṣetramuni,  
 Ārīhūmkara, paraṅtra.  
 A partir de mon Nirvāṇa  
 Quand il y aura huit cents ans, presque neuf cents,  
 Au pays de Ziyanta  
 Deux fils, frères purs <sup>(1)</sup>, paraṅtront  
 Et l'Abhidharma se propagera.  
 Quand je ne serai plus là et qu'après mon Nirvāṇa  
 Douze cents ans seront révolus,  
 Évoqué par ses actes antérieurs,  
 Au pays de Siṃhala <sup>(2)</sup>,  
 Laissant la naissance ordinaire et naissant miraculeusement,  
 Padmasambhava aux prodiges,

<sup>(1)</sup> Asaṅga et Vasubandhu. Ce passage, presque exactement en accord avec la tradition chinoise, corrobore les conclusions de Noël Peri sur la date de Vasubandhu (cf. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XI, 3).

<sup>(2)</sup> L'on attendrait Oḍḍiyāna et il y a Siṃhala. Je n'y vois guère que deux explications : que le passage soit corrompu ou qu'il soit fait allusion à l'œuvre entreprise par Padmasambhava chez les Rākṣasa après son séjour au Tibet.

Combattu par Āryadeva et vainqueur,  
 Savant dans les commentaires, paraîtra.  
 A partir de mon Nirvāṇa  
 Quand il y aura cinq cent cinquante ans,  
 A Gaṇḍu du Zahor,  
 Comme fils du roi Gomat  
 Paraîtra Bodhisattwa.  
 Encore, au pays de Kaçmīr,  
 A l'Ouest, à la colline des Éléphants,  
 Paraîtra Vimalamitra <sup>(1)</sup> :  
 Sa puissance magique, ses bénédictions, ses perfections seront  
 célèbres.  
 Au pays des Visages-Rouges <sup>(2)</sup>,  
 Après le Nirvāṇa du Maître  
 Quand quinze cents ans auront passé,  
 Paraîtra la Bonne Loi.  
 Du côté de la Terre de Piété,  
 Au Nord, parmi les chaînes de montagnes de neige,  
 Quand auront passé deux mille cinq cents ans,  
 La Bonne Loi deviendra florissante.  
 Après mon Parinirvāṇa,  
 Un être à moi-même pareil  
 Commentera les significations victorieuses.  
 En vérité, les cāstra, c'est par moi qu'ils sont expliqués. »  
 Ainsi dit-il.

---

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Oḍḍi-  
 yāna Padmasambhava,  
 Tel est le chapitre vingt-huitième,  
 La Demande des Sūtra à Ānanda pour servir à l'enseignement.

<sup>(1)</sup> C'est le maître-des-cāstra dont parle Hiuan-tsang à propos du royaume de Matipura. — <sup>(2)</sup> Les Tibétains.

## XXIX

Alors le bhikṣu Çākyaśimha  
 Vint au pays qu'on nomme pays de Baiddha,  
 Où est le grand cimetière Terme-des-Corps,  
 D'un pourtour de trois yojana et demi.  
 Au centre, le stūpa Mont Potala,  
 Dont la matière est un cristal précieux.  
 En arrière, les grandes Mamo, les Cairīma<sup>(1)</sup>.  
 A l'Est, l'arbre surnaturel Qui-diffuse-la-Force-magique,  
 Arbre des tombes hanté de maints oiseaux des tombes.  
 Dessous se tiennent des thaumaturges de race non humaine  
 Qui changent belles femmes en chiennes,  
 Qui changent cailloux et morceaux de bois en êtres vivants et en  
 squelettes,  
 Qui changent planètes, étoiles, soleil et lune en cadavres dessé-  
 chés  
 Et accomplissent toutes sortes de prodiges semblables.  
 Au sud du cimetière, et formé de l'eau des tombes, est le lac de  
 la Contiguïté,  
 Avec, au centre, un squelette issant d'un quintuple étage de lotus;  
 Et, tout autour, l'essence ardente du feu des tombes  
 Montre parmi les flammes des corps ouverts ou en pièces,  
 Des pieds, des têtes, des mains, des peaux,  
 Frais ou délabrés, brûlés, non brûlés ou brûlés incomplètement.  
 A l'ouest du cimetière, tourbillonne en tempête le vent des tombes  
 Et, parmi le vent, Bhūta et Preta en troupe,  
 Ayant pour montures enfants, moutons, taureaux, squelettes,  
 Portent qui des malades, qui des morts,

<sup>(1)</sup> Aux chapitres ix, xxii et xxx, ce mot figure sous la forme *Kairīma*. Il désigne une classe de Génies féminins, dont

l'existence, que je sache, n'a pas été attestée par ailleurs.

Qui de la morve, qui du feu et de l'eau,  
 Qui du beurre fondu, qui des chairs en lambeaux.  
 Au Nord, la montagne des tombes Vastitude-mouvante,  
 Et là, le roi de la montagne des tombes, affairé,  
 Siège parmi les demeures de tous les rôdeurs funèbres,  
 Et il a un trésor de Cintāmaṇi à la ceinture.  
 De là vers l'Est, le Dieu protecteur du monde,  
 Mahāpāleçvara,  
 Corps de yak, tête à face de lion.  
 Le bas du corps en serpent, monté sur un Rākṣasa,  
 Tient le khaṭvāṅga et lève l'étendard du cadavre.  
 Et il est environné de formes indéfinies,  
 Êtres matériels de toutes sortes se transformant à volonté.  
 Or, du côté du Sud, l'esprit élargi, empourpré, le Saint se livra  
 au Dhyāna  
 Et, dans ce cimetière, adossé au stūpa même,  
 Il demeura cinq années, disant la Loi aux Dākini.  
 Sur quoi lui fut décerné le nom de Rayon-de-Soleil,  
 Et l'action au profit d'autrui étendit ses fruits et ses feuilles.

---

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Oḍḍi-  
 yāna Padmasambhava,  
 Tel est le chapitre vingt-neuvième,  
 Le Séjour au cimetière Terme-des-Corps.

## XXX

Or le maître du Dharmakāya, Samantabhadra,  
 Voulut chercher une Loi de science et salut tout ensemble,  
 Où de peu de mots apparût un grand sens.  
 Et il vint au palais du Dharmadhātu sublime.  
 Il est de couleur bleue; il siège au trône des lions;

Il porte toute espèce d'ornements, et les cinq Buddha comme parure de tête.

Empyrée de sérénité, il s'irradie en arc-en-ciel.

Rayon de soleil, il se pose sur la terre d'en bas.

Seigneur de la vue, il voit aux lèvres les paroles de la Loi.

Seigneur de l'ouïe, il entend le verbe futur.

Seigneur de l'esprit, il scrute le sens des mots conçus.

Éminemment parfait, abîme de non-agir,

Cercle originel, incluant les dix-huit bases de l'esprit,

Grand ciel, oiseau chanteur de science,

Grand Garuḍa planant, tenant haut la maîtrise,

Sextuple sens médité, cime victorieuse surgie,

Roi céleste, bonheur serti de gemmes,

Universelle activité parfaite, synthèse de toutes les gemmes,

Roue de vie, Bodhisattva indubitable,

Hautement accompli, vaste félicité, lien de la vie universelle,

Auguste, saint, Gemme-des-Souhaits,

Abyssale contemplation fécondante, il est l'or fondu dans la pierre.

Il a Vajradhara pour nom secret suprême.

Avec sa çakti joyeuse il est délice et Samāpatti.

Il remplit de sa voix les horizons de gloire.

Alors ce fut, au pays de Kaçmīr,

Le cimetière du sommeil aux voies mystérieuses, Béatitude-Epan-  
due,

D'un pourtour de cinq yojana et demi.

Au centre est le stūpa surgi de lui-même Kaṇika,

Aux belles couleurs, lieu naturel de toute religion,

Demeure des grandes Mamo, des Kairīma.

Au Nord, le grand arbre des tombes Qui-prend-par-le-nez,

Avec quantité d'êtres de cimetière, de langurs et de petits singes,

Et des Dākinī qui tournent des mudrā en dansant.  
 En dessous, l'eau des tombes Pourriture-horrible,  
 Avec maints êtres des tombes, les uns riant,  
 D'autres pleurant, d'autres qui querellent et qui tuent.  
 Au sud du cimetière ondule le feu des tombes Brasier-spontané,  
 Et il saute avec un bruit de souris et un fracas qu'on entend d'un  
   yojana,  
 Et, parmi le feu, maints Dieux du Feu montant des chèvres  
 Tiennent des spatules à sacrifice faites d'os creux.  
 A l'ouest du cimetière, le vent des tombes Compagnon-Tourbil-  
   lonnant  
 Et, parmi le vent, nombre de Dākinī qui emportent des cadavres  
 Et qui soufflent en guise de flûtes dans des tibias qu'elles ont en  
   main.  
 Au Nord-Est, le roi de la montagne des tombes aux Cent Pics,  
 Et là se tiennent maints êtres des tombes,  
 Ayant un trésor de Cintāmaṇi.  
 Du côté Nord-Est, la Dākinī-qui-Louche,  
 Bleue, portant braies de coton rouge,  
 Au bec de paon, aux yeux de hibou,  
 Les six parures d'ossements à son buste pur,  
 Un miroir au milieu du front  
 Et la touffe de ses longs cheveux nouée d'un cercle de vajra,  
 Écorche à deux mains dans un trou des mannequins à peau hu-  
   maine.  
 Au Sud-Ouest, sur une mule, la Déesse Amie-des-Tombes.  
 Et dans ce cimetière, adossé au stūpa, le Saint  
 Fit cinq ans durant pour les Dākinī tourner la roue de la Loi.

---

Alors il se mit en route vers le pays de Bengale.  
 Et dans la ville qu'on nomme Logis-des-Augures,



Il y avait le Bon-Po « Byuñ Bçen »,  
Mais quand le Saint parut comme le soleil au ciel, le prêtre du  
culte Bon s'en alla.  
A peu de temps de là, le Bon-Po, ivre de bière de millet,  
Perdit son gong A-Trois-Mille-Sons.  
Or un pauvre qui cherchait sa vache perdue  
Ne trouva pas sa vache, mais trouva le gong du Bon-Po  
Il l'emporta chez lui et ses enfants battirent le gong.  
Le Bon-Po, cherchant son gong, trouva la vache :  
Il vint à elle et, l'ayant traite, donna le lait à ses enfants.  
Le Bon-Po accusa le pauvre d'avoir volé le gong.  
Le pauvre accusa le Bon-Po d'avoir volé la vache.  
Ils portèrent le litige devant le roi du Kaçmîr.  
« Échangez vache et gong, dit-il, et ne vous querellez plus ! »  
Le pauvre emmena sa vache, le Bon-Po emporta son gong.  
Mais la femme du pauvre disant : « On a trait du lait ! »  
Elle et ses enfants firent des reproches au pauvre.  
Alors lui : « Le fait est que le Bon-Po a trait du lait. »  
Et le Bon-Po : « Tu as battu mon gong. Je réclame.  
— Qu'importe de l'avoir battu ? Il n'est pas usé.  
— Qu'importe de l'avoir traite ? Elle n'est pas tarie. »  
Faute de s'accorder, ils revinrent devant le roi.  
Et le Bon-Po : « La vache a été nourrie ». Puis le pauvre : « La  
force a été adjointe. »  
Et ils revendiquèrent vache non encore nourrie, gong d'avant  
force adjointe.  
« Oui, ainsi ! » dit le roi. Et ils s'en retournèrent.  
Mais en chemin, le pauvre tua le Bon-Po,  
Après quoi il enlaça la femme du Bon-Po.  
La femme avertit son frère et on garrotta le pauvre  
Et le corps du Bon-Po fut envoyé au roi.  
« Que le coupable, dit le roi, tienne compagnie au cadavre !  
Qu'on les charge sur la vache et qu'on batte du gong du Bon-Po !

Pour qui cherche trouver n'est pas bon, perdre n'est pas bon non plus.

Tout n'étant pas considéré, que l'affaire ne soit pas finie ! »

L'ordre donné, ils furent promenés autour de la ville

Et conduits au cimetière Béatitude-Epandue.

Le Saint Rayon-de-Soleil s'enquit : « Quel est le crime ? »

Le pauvre mentit : « Un Bon-Po a tué mon père

Et le fils accompagne le corps du père. »

Entendant cela, le Saint sauva la vie au pauvre comme à sa vache,

L'admit à s'aboucher avec les maîtres du cimetière

Et dit : « La vache est nourrie, fais de lait ta subsistance

Et écoute la Loi ! » Mais l'autre : « J'ai femme et enfants.

-- Que tu aies femme et enfants, qu'importe ! Expliqué par la Loi,

Il y a le cercle de mantra sommé de fleurons :

Vers la terre du Buddha la foule de la suite sera dirigée. »

Là-dessus, le pauvre, mécontent, se dit :

« Çramaṇa menteur aux vaines paroles ! Pareilles impostures

Sont choses de révérend. Si on les pratique, on est incantateur.

Et ce sont choses d'incantateur. Si on les pratique, on est révérend.

Les femmes qu'il y a ici sont ses épouses

Et où sont les enfants s'il y en a ? »

Mais malgré ce faux jugement, il fit comme le Saint voulait.

Puis sa vache mourut et il n'eut plus de subsistance.

Or Rayon-de-Soleil dit aux êtres de l'arbre des tombes :

« Vous autres, ne faites pas de mal à cet homme !

Mettez-le à manger les fruits de l'arbre des tombes ? »

Donc le pauvre fut gardé d'être dévoré par les langurs et les singes.

Les fruits s'épalaient contre sa poitrine, à droite et à gauche,

Et il songea si par bénédiction il pourrait aller chercher femme et enfants.

Comme il dégringolait, une branche cassa sous ses pieds :  
Le corps suspendu, il se retint par les mains, mais cela cassa encore

Et il tomba dans l'eau des tombes Pourriture-horrible,  
Où les nombreux êtres des tombes s'apprêtèrent à le dévorer.  
Les petits singes le gardèrent, les langurs le soutinrent sur l'eau :

C'était au pied du grand arbre tout un pêle-mêle qui s'enflait.  
Mais comme néanmoins l'homme n'était pas sauvé,  
Les langurs s'assirent tous en haut du tronc de l'arbre,  
Les petits singes se tinrent par la queue,  
Les langurs saisirent chacun la queue du singe suivant  
Et par la chaîne de singes le pauvre put remonter.  
Il fut passé à brassée et tiré jusqu'en haut,  
Puis les langurs passèrent de même chaque petit singe.  
Le pauvre s'approcha de l'arbre :

Langurs et singes s'étaient tous endormis de fatigue.  
« Quand j'aurai, songea-t-il, amené femme et enfants, il faudra qu'ils mangent les fruits. »

Et il secoua le tronc du grand arbre :

Langurs et singes, d'un coup, churent dans le lac des tombes  
Et furent happés par les êtres de l'eau des tombes.

Le pauvre alors vint devant le Guru :

« Emportés par le vent, langurs et singes sont tous tombés dans l'eau des tombes.

Moi, en me tenant à l'arbre, j'ai trouvé refuge et salut. »

A ces mots, le Guru ressentit de l'écœurement :

« Quand on dédaigne grand profit, comment encourrait-on grand dommage ?

Quand on demeure obscur, comment viendrait-on au désir ?

Quand on est coupable et que mensonge s'ensuit, où est la justice ?

Quand on a éteint le désir, où y aurait-il du mal ?

Toi, tu ne peux plus sortir de ce cimetière :  
 Par les Amānuṣa tu serais dévoré vivant ! »  
 A ces mots, le pauvre nourrit un sentiment mauvais :  
 « Pourquoi entre nous deux une différence ?  
 Qui soit sans pitié pour moi soit féroce pour toi !  
 Si les Amānuṣa me dévorent, ils te dévoreront aussi. »  
 Et les dix offenses emplirent le fond de son sein.  
 Là-dessus l'Éminent Compatissant devint terrible :  
 Il dit : « Je te vais conduire au milieu des tiens. »  
 Et ils quittèrent ce cimetière Ami des Pourritures.  
 Quand le pauvre se trouva réuni aux sept de sa famille,  
 Ce fut grand'joie mutuelle.  
 Alors il les emmena tous, femme et enfants.  
 Et, venant pour manger les fruits de l'arbre des tombes,  
 En chemin il fut dévoré par les fauves.  
 Ce qu'oyant, tous êtres doués de réflexion furent convertis.  
 Le Grand Bienveillant a agi comme père et mère.  
 Et il fut nommé Guru Kātyāyana-Qui-Comprend.

---

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Oddi-  
 yāna Padmasambhava,  
 Tel est le chapitre trentième,  
 Le Séjour au cimetière Béatitude-Épandue.

## XXXI

Alors, au pur abîme des cieux,  
 Vajrasattva, laissant voir le Nirmānakāya,  
 Siégeant sur un éléphant solide,  
 A droite tenant sur son sein le vajra d'or,  
 A gauche portant au côté la clochette d'argent,  
 La tête parfaitement parée des cinq Dhyānibuddha

Le corps couvert de tous les ornements parfaits,  
 Embelli de parures d'os aux épaules, aux poignets et aux chevilles,  
 Brillant d'un éclat blanc couleur de cristal  
 Et savant dans le Mahāyoga créateur,  
 Montra comme demeure le Vimāna du Tripitaka intégral,  
 Montra comme Dieux et Déesses l'essence interne intégrale,  
 Montra comme mantra la rumeur entière des paroles,  
 Montra comme enchantements tout ce qui est de corps, verbe et esprit.

Et il énonça les Tantra du Mahāyoga créateur,  
 Qui sont selon la classification intégrale cinq cent mille  
 Et dont le résumé forme dix-huit Tantra fondamentaux :  
 Le Tantra du corps, le Buddhasamāyogatantra <sup>(1)</sup>,  
 Et les deux Tantra issus de cette racine,  
 L'Éléphant immergé et l'Éléphant qui entre dans l'eau,  
 Donc trois Tantra fondamentaux y compris le Buddhasamāyogatantra;

Le Tantra du verbe, le Candraguhyatilakatantra <sup>(1)</sup>,  
 Et les deux Tantra issus de cette racine,  
 L'Ekottarikāgama et le Padmamahendrat Tantra,  
 Donc trois Tantra fondamentaux y compris le Candraguhyatilakatantra;

Le Tantra de l'esprit, le Guhyasamājatantra <sup>(1)</sup>,  
 Et les deux Tantra issus de cette racine,  
 Les trois Maîtresses Entités jointes et les Montagnes Entassées,  
 Donc trois Tantra fondamentaux y compris le Guhyasamājatantra,  
 Le Tantra des qualités, le Āṣṭaśloka,  
 Et les deux Tantra issus de cette racine,  
 Le Tantra Bénédiction du Trésor céleste

<sup>(1)</sup> Ce sont trois des cinq Mūlatantra que comportent les Anuttarayogatantra. Bka'gyur, Rgyud, I, 6; V, 2; VII, 6.

Et le Tantra Propitiation de nectar par les objets sacrés,  
 Donc trois Tantra fondamentaux y compris le Āṣṣiparamādi;  
 Le Tantra des actes, la Karmamālā,  
 Et les deux Tantra issus de cette racine,  
 Le Tantra des Quarante-deux Colonnes  
 Et le Tantra des Torches amoncelées que sont les actes,  
 Donc trois Tantra fondamentaux y compris la Karmamālā;  
 En seizième lieu, la Quintessence du Mystère <sup>(1)</sup>,  
 Essence véritable et ce qu'ont de commun tous les Tantra;  
 En dix-septième lieu, le Tantra du Mandement Souverain,  
 Le Serment fondement de tous les devoirs;  
 Et en dix-huitième lieu, le Tantra du Lasso des Moyens,  
 Appendice des quatre œuvres et de tout le karma,  
 Ou collection finale de toutes les qualités.  
 Comme recueillement, Padma vit les vérités confondues en une;  
 Comme méditation, il pratiqua les trois modes de samādhī;  
 Comme réalisation, il réalisa les emprises par la vertu des objets  
 sacrés;  
 Comme fruit, il obtint le degré des Neuf Différences.  
 Et il reçut, comme devant, le nom secret de Vajradhara.

---

Alors ce fut, au pays de Nepāl,  
 Le cimetière Mains Amas Formés d'eux-mêmes,  
 Ayant quatre vojana et demi de pourtour.  
 Au centre, le stūpa Mont des Oiseaux Lèvre Fendue,  
 Demeure des grandes Mamo, des Kaçmali.  
 Au sud, le grand arbre des tombes le Jaune,  
 Où retentit le croassement de maintes sortes d'oiseaux des tombes.  
 A l'ouest, le lac aux cannes à sucre de l'eau des tombes,

*Āṣṣiguhjagarbhatattvaviniçaya*, Bka'gyur, Rgyud, xxi, 2, ou le 4<sup>e</sup> ouvrage du même volume.

Que hantent quantité d'êtres des tombes.  
 Au nord, le feu des tombes Crépitant  
 Et, dans les foules du feu, des êtres à corps d'homme et tête de  
   chèvre,  
 Tenant moutons, chiens, chats, cochons, oiseaux,  
 Toute espèce de squelettes blancs et rouges.  
 A l'est, le vent des tombes Qui-Tourne-et-Tourbillonne  
 Et, parmi le vent, nombre de Ḍākinī brandissant des squelettes.  
 Au nord-est, le roi de la montagne des tombes Parfûmé d'Encens,  
 Parmi les gîtes de maints êtres des tombes  
 Et cachant un trésor de Cintāmaṇi.  
 Au sud-ouest, le nuage fulgurant des régions aériennes,  
 Tête de tonnerre et corps d'éclairs,  
 Levant à deux mains des foules ignées et du feu  
 Et qu'obscurcissent en haut squelettes, peaux et reins pulvérisés.  
 Au sud-est, le Yakṣa Bouche-de-Jument,  
 A corps d'homme, à tête d'âne, à ailes d'oiseau,  
 Vomissant tigres, loups et maintes bêtes fauves,  
 De ses mains ajustant sur l'arc des flèches de bambou  
 Et portant sur son corps fauve sombre des vautours apprivoisés.  
 Or, dans ce grand cimetière épouvantable  
 Séjournant cinq années, il fit pour les Ḍākinī tourner la roue de  
   la Loi;  
 Au château des Yakṣa il soumit les huit classes de gnomes de la  
   peste;  
 Il réduisit les trois mondes, il subjuga les trois domaines,  
 Et il reçut le nom de Lion-Rugissant.

---

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Oḍḍi-  
   yāna Padmasambhava,  
 Tel est le chapitre trente et unième,  
 Le Séjour au Cimetière Amas-Formés-d'eux-mêmes.

## XXXII

Or ce fut au palais Formé-d'un-seul-coup <sup>(1)</sup>,  
 Couleur d'azur, grand de plus d'un yojana,  
 De forme ronde et d'où émanent trois rayons irisés.  
 Là réside le maître des Quatre Corps <sup>(2)</sup>, Samantadhara.  
 Il est bleu foncé; il siège sur un lion;  
 Il revêt huit aspects de cimetière à six parures d'ossements  
 Et huit aspects de gloire à six parures de bijoux;  
 Il tient le vajra et la clochette; il enlace sa çakti.  
 C'est devant lui, maître des neuf Véhicules généraux et des neuf  
 particuliers,  
 Et de toutes les Lois en une seule identique,  
 Et savant dans le yoga du Grand Recueillement, que vint Pad-  
 masambhava.  
 Et le Dieu énonça exactement les cent millions  
 Et soixante-douze mille Tantra du Grand Recueillement :  
 Et encore il énonça le Roi des Préceptes Unis, le Tantra de la  
 Racine plantée,  
 Le Tantra du Tronc uni et des Branches divisées,  
 Le Tantra des Feuilles étalées et du Fruit mûr,  
 Le Tantra de l'Assemblage et le Tantra des Commandements,  
 Le Tantra de l'Initiation et le Tantra de l'Ample Éclaircissement,  
 Puis, corps parfait, le Sūtra de l'Indivisible;  
 Verbe parfait, le Sūtra de l'Absolu;  
 Esprit parfait, le Sūtra des Cinq Portes de science;  
 Qualité parfaite, le Sūtra de l'Erreur coupée;  
 Œuvre parfaite, le Sūtra de la Sûre Énumération;  
 Triple règle parfaite, le Sūtra du Fondement solide;

<sup>(1)</sup> *Anābhoga*.

<sup>(2)</sup> Le quatrième est le Mahāsukhakāya.

D'ailleurs, quatre vers plus loin, le mai-  
 thuna est relaté au texte.



Serviteur du Karma, le Sūtra de la Servitude pérennelle,  
 Et les vingt et un Sūtra particuliers et généraux,  
 Alors Padma se concentra sur l'Abstrait et l'Éternité du Vide:  
 Il médita sur la pensée et les quatre ou cinq extases;  
 Il réalisa les catégories, les modes directeurs propres à l'action;  
 Il obtint comme fruit le degré des dix-huit Tathāgata.  
 Et il fut célébré sous le nom secret de Samantadhara.

---

Puis ce fut le pays de Zahor  
 Et le grand cimetière Laṅkakūṭa,  
 Ayant six yojana et demi de pourtour.  
 Au centre est le stūpa Prince-qui-rend-heureux,  
 Demeure des grandes Mamo, des Caṇḍālī.  
 A l'ouest, le grand arbre des tombes Baleva,  
 Et maints oiseaux des tombes qui mangent les fruits de l'arbre avec  
 leurs nids,  
 Et nombre de langurs et de petits singes qui éparpillent des sque-  
 lettes.  
 Au nord, dans le lac des tombes le Sans-Défaut,  
 Makara, chevaux d'eau, bœufs d'eau, moutons d'eau,  
 Hommes d'eau, tortues, grands poissons, conques et le reste.  
 A l'Est, le feu des tombes Ravisseur-de-Beauté  
 Et les foules du feu qui vont tombant par morceaux  
 Et, parmi le feu, ours noirs, ours bruns farouches et quantité de  
 loups,  
 Vomissant des squelettes de toutes sortes d'êtres vivants.  
 Au sud, le vent des tombes Tournant-en-cercle  
 Et, parmi le vent, des tentes avec des troupeaux de moutons,  
 Qui s'en vont emportés aux profondeurs du ciel.  
 Au sud-est, le roc du seigneur roi de la montagne des tombes,  
 Avec les os de maints êtres des tombes trépassés  
 Et un trésor de tous les biens et de Cintāmaṇi.

Au nord-est, la Dākinī Dompteuse-Adamantine-de-Démons,  
 Au corps rouge, aux braies de coton bleu,  
 Avec un bec de paon et des yeux de hibou,  
 Les six ornements d'os à son buste pur,  
 Un miroir au milieu du front,  
 Un cercle de vajra nouant la touffe de sa chevelure  
 Et, dans ses mains, des vajra jaunes,  
 Agité des sexes et vomit des petits enfants.  
 Au coin sud-ouest, la Nuit du Temps, Kaça,  
 Ennéacéphale, à triple tête de lion à droite et à gauche,  
 Une peau de tigre en guise de fourrure,  
 Portant des corps secs, humides et délabrés,  
 Brandissant une longue lance à houppe noire de queue de yak,  
 Monte un cheval noir, avec pour selle un cadavre.  
 Et dans ce grand cimetière épouvantable  
 Il séjourna cinq années, faisant pour les Dākinī tourner la roue  
 de la Loi.  
 Et il reçut le nom de Padmasambha.

---

Or celui qu'on nomme Diamant-de-Joie,  
 Alors devaputra Ānandagarbha, transmigra.  
 Aux Indes, au palais de la Colline des Pierres Précieuses,  
 Un père, le roi Dharmāçvaka,  
 Et une mère, de la noble lignée sans seconde des Sugata,  
 N'avaient pas de fils, mais avaient deux filles,  
 Bonheur-du-Svastika et Lotus-Doré.  
 Bonheur-du-Svastika-béni se maria.  
 Lotus-Doré voulut vivre dans la piété.  
 Sur une génisse mdzo blanche elle chargea son bagage  
 Et, emmenant avec elle sa servante Vertueuse,  
 S'en alla méditer au parc des Trois Fruits, dans le retraits du  
 Coucou.

Là, quand il fut minuit, elle eut un songe et rêva  
 Qu'elle buvait du nectar versé d'un kalaça de pierrerie.  
 Et, au matin, un perroquet de turquoise  
 Vint se poser sur l'épaule droite de la princesse :  
 « D'un Dieu, dit-il, tu mettras au monde un fils,  
 Qui sera précepteur des Dieux et des Hommes,  
 Sous le nom de Diamant-de-Joie. »  
 Le perroquet s'envola et alors la jeune fille :  
 « Je ne désire point d'enfant, j'ai voulu vivre dans la piété.  
 Qu'a dit ce bel oiseau sur mon épaule ? »  
 Et, l'année suivante, le fils naquit.  
 « Je n'ai que faire de cet enfant sans père ! »  
 Et elle donna ordre à sa servante de le jeter dans un trou à cendre.  
 Puis, au bout de sept jours, elle se rappela le songe de naguère.  
 « Si c'était un être céleste incarné ? » pensa-t-elle, et elle envoya  
 voir.  
 Et, quand on regarda, l'enfant n'était pas mort et, dans la cendre,  
 Il était assis, jouant à lancer des coups de pied.  
 Elle se réjouit et lui donna le nom de Vetāla-Heureux.  
 Or l'enfant grandissait en un jour, vraiment,  
 Plus que les autres en un mois,  
 Et de même en un mois plus que les autres en un an.  
 Huit ans ayant passé, il dit à sa mère :  
 « Où demeure Vajrasattva ? J'irai ouïr sa Loi,  
 Il fait tomber la pluie de la Loi sur tous les êtres. »  
 Et la mère : « Vajrasattva est invisible, il siège dans les cieux ;  
 Tu ne le verras pas, reste à la maison, s'il te plaît ! »  
 Mais voici qu'un jour l'enfant fut perdu.  
 Et quand, peu après, il reparut :  
 « Je suis allé vers Çrīvajrasattva ouïr sa Loi  
 Et ce que sait Vajrasattva, je le sais. »  
 Et la mère s'émerveilla.  
 Et lui : « Je vais argumenter avec cinq cents grands paṇḍits. »

Et cinq cents grands paṇḍits très savants s'assemblèrent.

Or, il y avait là le maître d'une école religieuse.

La mère lui dit : « Ce dont tu n'es pas capable, il en est capable.

Mais comme tu es le cérémoniaire de mon père Dharmāçvaka, Demande d'abord à mon père ! »

Et l'enfant vint au palais de la Colline des Pierres Précieuses

Et, entrant en conférence avec les cinq cents grands paṇḍits,

Les pria de consentir à joindre le haut des mains.

Et, bien que le roi dît qu'ils ne pourraient pas, il promit qu'ils pourraient.

Alors le roi s'adressa aux paṇḍits :

« Ne fût-ce qu'en les levant un tout petit peu,

Veuillez consentir à joindre le haut des mains !

Et les paṇḍits, s'étant consultés, déclarèrent :

« Nous ne pouvons pas. » Et le roi : « Pour les punir qu'on les ampute ! »

Mais l'enfant fit se joindre le haut de leurs mains.

Et il discuta avec eux et les paṇḍits furent vaincus.

Bien qu'ayant discoursu de tous les Véhicules, ils ne purent soutenir le débat.

« O merveille ! dirent-ils. Le Buddha paraît !

Ah ! La Loi paraît ! l'Assemblée paraît ! »

Et ils appelèrent l'enfant Ndiyā le bonheur.

Le roi, de plaisir, l'appela Diamant-d'Allégresse.

La mère, souriante, l'appela Diamant-du-Sourire.

Les gens du pays, joyeux, l'appelèrent Diamant-de-Joie.

---

En ce temps-là, le roi de Ceylan,

Fils du roi Kumāraçrī,

Mañjuçrīmitra le Savant,

S'alla délasser à l'île de la mer.

Il n'y resta pas et comme il s'en revenait,  
Un enfant blanc, portant des braies de coton bleu,  
Promit un neuvième Véhicule plus haut que les huit autres,  
L'Atiyoga.

Tous les paṇḍits crièrent : « Il en est incapable !

Qu'on l'éloigne à la frontière ! Il faut en finir. »

Or Mañjuçrimitra arriva avec ses serviteurs.

Et ce Diamant-de-Joie, Buḍḍha incarné,

Maintenant au pays d'Oḍḍiyāna, à l'île du Dhanakoṇa,

Dans le grand temple de Dhahena

Siégeait exposant la Loi. Et Mitra vint en sa présence.

Et quand il eut disputé, Mañjuçrimitra ne put

Soutenir le débat, qu'il portât sur la dogmatique, la science des  
sages ou l'initiation.

Alors il eut remords d'avoir tant de fois jeté blâme et mépris

Et, puisqu'elle s'était adonnée au mal, il voulut se couper la  
langue :

Il envoya le frère d'un serviteur quérir un rasoir.

Mais Diamant-de-Joie : « Pour quoi faire un rasoir ? »

Or lui : « Envers toi elle accumula les fautes, je vais me couper  
la langue. »

Et l'enfant : « C'est le cœur qui s'exprime par la langue, ses fautes  
ne s'effaceront pas.

Apprends par les Lois des Initiations<sup>(1)</sup> à n'être plus fruste, mais  
sagace !

Je vais élaborer une Loi où seront intégrées mes pensées. »

Et, fondant ensemble entièrement les Lois,

Il composa l'Or Fondu, glose du traité de la Bodhi.

Et ce discours, devenu fameux, couvrit la surface de la terre.

<sup>(1)</sup> *Upadeśa*.

Alors Padmasambha vint vers Diamant-de-Joie,  
 Qui lui apprit les dix-sept Tantra de la Ligne maîtresse de Perfection.  
 Le Tantra des Secrètes Incantations Noires et les dix-huit Auditions,  
 Le Choix dans les Bifurcations, le Tantra de l'Éléphant réduit au silence,  
 Le Tantra de la Réponse au Roi qui réfléchit,  
 Le Véhicule des Brâhmanes, le Tantra des Déterminations,  
 Et les neuf Espaces avec leurs vingt et un mille parties.  
 Esprit qui du Dharmakāya offre l'explication suprême,  
 Science spontanée sans origine dominant les Trois Régions ensemble,  
 Esprit que rien n'arrête, Buddha que rien ne change,  
 Diamant-de-Joie, bonne fontaine de la Loi,  
 Savait tout. Et lui, il se l'assimila.  
 Il se concentra sur l'absorption au Vide pur et au Dharmadhātu  
 qui en procède;  
 Il médita sur la nature indifférente et d'elle-même formée;  
 Il réalisa l'abstention de prendre comme de rejeter la douleur et la Bodhi;  
 Il obtint comme fruit le salut par soi-même sans renoncer ni acquérir.

---

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Oḍḍiyāna Padmasambhava,  
 Tel est le chapitre trente-deuxième,  
 Le Séjour au cimetière de Laṅkakuṣa.

### XXXIII

Alors ce fut, au pays d'Oḍḍiyāna,  
 Le grand cimetière Amas-de-Lotus,

Ayant un yojana et demi de pourtour.  
Au centre, un stûpa de lui-même surgi et lumineux par lui-même,  
Où demeurent les grandes Mamo, les Puṣkaçî.  
Au Sud-Est, le merveilleux arbre des tombes le Manguier,  
Que hantent maints oiseaux des tombes.  
Au Sud-Ouest, le lac verdâtre de l'eau des tombes,  
Où sont en grand nombre poissons des tombes, vers des tombes,  
grenouilles des tombes;  
Et maintes filles blanches des Gandharva  
Dévorent tous les êtres morts de l'eau des tombes.  
Au Nord-Ouest, le feu des tombes Ardent-qui-brûle-la-vue  
Et, parmi le feu, maintes filles du Dieu du Vent,  
A la chair jaune et blanche, montées sur des génisses, brandissant  
des squelettes.  
Au Nord-Est, le vent des tombes Grande-Amplitude  
Et, parmi le vent, des guerriers couverts d'armures livrant bataille.  
A l'Est, sur la montagne des tombes la Dent-Belle,  
Maints êtres féroces des tombes, couchés.  
Dans le triple Yoga, trésor de la Loi inépuisable,  
Au Sud, des Jñānaçākini de mainte couleur  
Écrivant et lisant, méditent, expliquent et prédisent.  
Au Nord, est assemblée la multitude de tous les Esprits.  
Et lui, dans ce grand cimetière d'épouvante, il fit,  
Adossé au stûpa, tourner la roue de la Loi cinq années.  
Et la Çākini blanche Sérénité-Durable,  
Enveloppée par en bas de braies de coton bleu,  
Une coupe bhāṇṇa pleine de sang à la main  
Et une guirlande de crânes desséchés nouant son chignon,  
Se tint agenouillée devant Padmasambhava  
Et apprit à souhait l'union qui sauve.  
Et lui, il reçut le nom secret de Voix-de-Lion.

---

Alors, au cimetière Nuages-Noirs-Amoncelés,  
 Le noble protecteur de la bonne joie  
 Apparut en Vajrapāṇi, réalisé dans une forme brillante,  
 Corps lumineux qu'on ne pouvait toucher,  
 Nu, cheveux dénoués, retenus en bas par une soie bleue,  
 Dans la main droite le vajra d'or  
 Et dans la gauche la clochette d'argent qui tintait.  
 Et de lui, siégeant pareil à un segment d'arc-en-ciel, il ouït  
 Le parfait Tantra de l'Anuyoga,  
 Le Tantra du recueil des sens parfaits des mantra suprêmes,  
 Les neuf Tantra généraux et les quinze Tantra spéciaux.  
 Et il ouït, comme Tantra des différences, les dix centaines  
 Et la grande illusion des mystères dans ses huit parties :  
 Réseau d'Illusion de Vajrasattva <sup>(1)</sup>, Quintessence des Mys-  
 tères <sup>(2)</sup>,  
 Apparition toute parfaite, la Déesse Māyā,  
 Maṇḍala parfaits comptant huit prodiges,  
 Œuvre parfaite aux quarante illusions;  
 Science rayonnante, l'illusion majeure,  
 Ciel d'excellence aux quatre-vingts illusions,  
 Appendices expliquant les vœux,  
 Réseau d'Illusion embrassant le canon sacré, il fondit ensemble  
 tout cela.

---

Et il vint au pays de Khotan.  
 Et il y a là le grand cimetière Amas-des-Mondes,  
 D'un pourtour de trois yojana et demi.  
 On voit au centre le stūpa surgi de lui-même Keuça <sup>(3)</sup>,  
 Où demeurent les grandes Mamo, les Çmaçā;

<sup>(1)</sup> *Vajrasattva māyājāla guhye sarva ādarṣa tantra*, Bka'gyur, Rgyud, XXI, 3.

<sup>(2)</sup> *Gsañ br'i zñis po de lko na ſid ñes ps*, Bka'gyur, Rgyud, XXI, 4.

<sup>(3)</sup> *Ke'aça*. Peut-être transcription approximative du sanskrit *kaṣa*.



Au Nord-Ouest, le merveilleux arbre des tombes Plaisante-De-meure,

Où des serpents venimeux lovés, entourés de maints porcs des tombes,

Avec tous les oiseaux des tombes, se repaissent de chair d'enfant.

Au Nord-Est, dans le lac non fétide de l'eau des tombes,

Maints êtres de l'eau des tombes mangent d'autres êtres,

Qui squelettes, qui moribonds,

Qui décharnés, qui déjà dévorés à demi,

Qui tout vifs, à manger de haut en bas;

Et maintes filles jaunes des Kumbhāṇḍa

Écorchent tous les êtres morts de l'eau des tombes.

Au Sud-Est, parmi le feu des tombes,

Maints porcs blancs et noirs vomissent des squelettes.

Au Sud-Ouest, dans le vent des tombes Tourbillonnant,

Les Génies du Sol, mère, fils et frère, se réfugient épuisés.

Au Nord-Ouest, le roi vivant de la montagne des tombes

Projetée comme des étincelles quantité de lucioles.

Et maints êtres des tombes sont là, les uns morts,

D'autres malades, d'autres convulsés par l'agonie,

D'autres squelettes, d'autres frappés par des flèches,

D'autres en pleine vie, d'autres dans l'adolescence,

Avec des richesses apparues et des trésors de gemmes.

Au Sud, le Taureau à face d'éléphant,

Une fourrure de léopard sur son corps noir,

Un long javelot à tête de mort aux mains

Et un makara, brillant comme un poisson, sur son dos,

Monte un porc blanc, avec en guise de selle un cadavre.

Et à l'Ouest, montant un bœuf, une Kālī rouge, haute dame,

Tenant le trident et le crâne rempli de sang, dévore des cœurs humains

Or, dans ce grand cimetière épouvantable

Séjournant cinq années, il fit pour les Ḍākinī tourner la roue de la Loi.

Et il reçut le nom d'Être Libre Adamantin.

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Oḍḍi-yāna Padmasambhava,

Tel est le chapitre trente-troisième,

Le Séjour au cimetière Amas-de-Lotus.

### XXXIV

Alors il gagna le séjour des Vidyādhara qui hantent le ciel.

Dans le cimetière Sommeil-aux-voies-mystérieuses-de-béatitude,

Il vint vers la Ḍākinī Sūryacandrasiddhā,

La plus haute des Ḍākinī, Science-Secrète,

Appelée aussi Prière-du-Bhikṣu-Ānanda,

La Ḍākinī grande souveraine des actes.

A s'enfermer dans la forteresse du Crâne, il n'avait pas trouvé le salut.

Il passa un message à la servante Kumārī

Et, réponse ne venant, dit ces paroles votives :

« Prenant pour l'emplir d'eau un kalaça de cristal,

Que je le rapporte et pose sur la tablette aux kalaça ! »

Et le Victorieux posa sur la tablette le kalaça préparé,

Auquel on ne toucha pas et qui étincela tout à coup.

La servante en ôta la corde et vint trouver le Victorieux.

D'une épée de cristal il fendit le flanc et ouvrit la bouche du vase.

Et les Dieux du calme Vajradhātu

Firent paraître une splendeur diaprée. Alors la servante parla :

« Tu possèdes la force des mantra puissants.

Est-ce miracle que je vois, ou personnage insigne ? »

Et elle fit révérence et pradakṣiṇā.

« Je demande l'investiture, dit-il, des pouvoirs éminents.  
 — Moi, fit-elle, je suis servante, je rentre. » Et elle s'en fut.  
 Elle dressa le trône, elle érigea le dais de Sūryacandrasiddhā  
 Et la para des six ornements solaires et lunaires.

---

La bhikṣuṇī assise, il lui fit révérence et pradakṣiṇā,  
 Lui présenta une roue d'or à mille rais  
 Et, quand il la pria pour le sacre <sup>(1)</sup> extérieur, intérieur et secret,  
 Devant les Dieux survint au ciel un vol d'oiseaux.

De bon destin, de noble race, il demande maintenant les pouvoirs :

« Avant les Sages suprêmes parut,  
 Sans pourtant le nom de Buddha,  
 Un Buddha de mille kalpa,  
 S'appuyant sur les grands Saints.  
 J'aspire à voir l'auguste et supérieure, lac de mérites,  
 Révélant le maṇḍala de sa face,  
 A voir, par grâce, celle qui instruit.

Je demande les pouvoirs non aux Dieux, mais à l'être supérieur. »  
 Ici la bhikṣuṇī parla :

« Pareille demande des pouvoirs s'est condensée au cœur des Dieux.  
 L'Être Libre Adamantin se changera en la syllabe Hūṃ  
 Et son nom à la bouche apportera bénédiction.  
 Selon le dehors, le Buddha Amitābha  
 Obtint les pouvoirs préparés par les Vidyādhara de vie.  
 Qui s'instruit intérieurement recevra bénédiction.  
 Selon le dedans, le noble Avalokiteśvara  
 En méditant la Mahāmudrā obtint les pouvoirs.  
 Qui s'élève à Lotus-Secret recevra bénédiction  
 Et se purifiera des taches physiques, verbales et mentales.

<sup>(1)</sup> *Abhiṣeka*.

Selon l'arcane, Hayagrīva, être de puissance,  
Obtint le pouvoir d'exorcisme vis-à-vis des plus hauts Esprits. »

---

Alors, au palais du Dharmadhātu sublime,  
Structure solide, structure d'un seul coup formée,  
Le féal des océans de victoire,  
Le Vidyādhara Vajradharma,  
Vajragarbhadhara,  
Vidyādhara Kuñjararāja,  
Montrant le coquillage pourpre de sa bouche,  
Entouré de maints fils et filles des Dieux,  
Avec l'arc-en-ciel, la lumière et le son des musiques,  
Lui donnant les préceptes en ce lieu même, lui conféra les pouvoirs.

Du pouvoir des Kalyāṇamitra, ces soutiens absolus,  
Il l'investit comme Nirmāpakāya aux huit formes extérieures.  
Du pouvoir des recueils et des livres qui donnent les dogmes de la Loi  
Il l'investit comme parfait Sambhogakāya aux huit formes intérieures.  
Du pouvoir de Saṃvid et du pouvoir des Divinités tutélaires  
Il l'investit comme Dharmakāya aux huit formes secrètes.  
Du souverain pouvoir de la Mahāmudrā accomplie  
Il l'investit comme Vajra immuable aux dix formes de pouvoir.  
Le seigneur même des Cinq Transcendants, le suprême Vajradhara,  
Étreignant sa çakti, l'investit du Vide pur des vues générales.  
Puis ce fut l'investiture des cinq pouvoirs cachés :  
Pouvoir du règne des joyaux, pouvoir des gemmes de Jambhala,  
Pouvoir du trésor des brāhmanes, pouvoir de haute vie,  
Pouvoir des multitudes assemblées, collation lui en fut faite.

---

Alors l'Être Libre Adamantin prophétisa :

« Au Suvarṇadvīpa des Indes, dans la solitude d'une caverne,

Le fils du roi Astre-Victorieux,

Çṛiṣimha, est assis.

Il contemple en toutes les Lois une seule identique.

Pour expliquer, droit au tréfonds ! telle est la règle.

Et l'on vient vers Çṛiṣimha quérir

Pour toutes les Lois un sens identique, essentiel, absolu.

Et Çṛiṣimha désigne de l'index le ciel :

Ne t'attache pas, ne t'attache pas à la pensée !

Ne t'attache ni à ce qui ne se lève pas, ne se lève pas, ni à ce qui  
se lève, se lève, se lève !

Se lever et trouver le salut, c'est en même temps, c'est en même  
temps !

Vide, vide, non vide, non vide, tout à fait vide,

Sans arrêt, sans arrêt, arrêté, arrêté, sans complexité qui l'arrête,

Vide depuis toujours, depuis toujours, tout à fait, tout à fait vide,

Sans limites en haut comme en bas, débordant de partout,

Vérité vitale absolue, ce trésor de Çṛiṣimha

Se laisse voir quand théorie et pratique sont adéquates et unes ! »

Il dit et disparaît dans un abîme de diamant.

Et le Saint arriva au pays de Sāla

Et au grand cimetière des Apparitions-Mystérieuses,

Ayant un pourtour de trois yojana et demi.

Au centre est le stūpa surgi de lui-même Kapāṭa,

Demeure des grandes Mamo, des Vaitāli.

Au Sud-Ouest, l'arbre merveilleux des tombes Nanti-d'or,

Dont prennent les fruits maints êtres des tombes.

Au Nord-Ouest, l'eau des tombes, le Lac-Précellent,

De maints êtres des tombes hanté,

Où sont filles de Nāgendra, filles de Yakṣa qui tiennent des cadavres.

Au Nord-Est, le feu des tombes Nuage-de-Fumée  
Et, parmi les tourbillons du feu, démons mâles et démons femelles  
Qui mangent des corps d'hommes, de chevaux, de bœufs,  
D'autres encore, et jouent à des jeux démesurés.

Au Sud-Est, le vent des tombes A-Cinq-Origines  
Et, parmi les ténèbres fauves, des êtres dissemblables  
Sans nombre, les uns morts,  
D'autres naissant, d'autres vieilliss.

A l'Ouest, sur la montagne des tombes Descente-des-Asura  
Demeurent maints êtres des tombes divers,  
Exempts de pauvreté, possédant des trésors de cintāmaṇi.

Au Nord, une forme, la Déesse Sahadharā,  
Jaune, portant une fourrure sauvage,  
Déchirant de ses mains des hauts et des bas de troncs pourris.  
Et dans le dos des têtes d'homme encore humides,  
Monte un mouton noir, avec pour selle un squelette.

A l'Est, la Dame des Choses,  
Blanche, montant un corps mort, se remue en se haussant,  
Et lui, dans ce grand cimetière épouvantable,  
Adossé au stūpa, cinq années,  
Il fit pour les Dākinī tourner la roue de la Loi.

Et il reçut le nom secret Force de la Guirlande de Têtes de Mort.

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Odḍiyāna  
Padmasambhava,

Tel est le chapitre trente-quatrième,

Le Séjour au grand cimetière des Apparitions-Mystérieuses.

## XXXV

Or, à l'est du Wou T'aï Chan <sup>(1)</sup> de Chine,  
 Près de la rive de la rivière Sītā-Siri <sup>(2)</sup>,  
 Sur la montagne, au pic de la Panthère des Neiges, siège Mañ-  
 juçrī.

---

Quand le Buddha Çākyamuni  
 Eut fait aux Indes tourner les quatre roues de la Loi,  
 Il voulut guider vers la Loi le royaume de Chine  
 Et fit au pays de Chine tourner la roue de la Loi.  
 Il énonça l'idée que vertu est bienfaisante, faute mauvaise,  
 Mais les ignares qui l'entendaient jetaient des blasphèmes.  
 Ne les pouvant dompter par la vraie Loi de sens saint,  
 Il se retira, dans l'abattement, au Gr̥ḍhrakūṭa  
 Et songea à les convertir par la vérité contingente, les calculs.  
 Au Wou T'aï Chan de Chine,  
 Les pics irradiés à cinq couleurs  
 Portèrent des stūpa de cinq sortes  
 Et dans le sol germa l'arbre Jambutriṣa <sup>(3)</sup>.  
 Il le pénétra d'un rayon jaune de sa tête,  
 Et, d'une excroissance de l'arbre Jambutriṣa,  
 Le noble Mañjuçrī, Seigneur de sapience,  
 Immuable, semblable à l'or, miraculeusement naquit.  
 Sans père qui l'ait engendré ni mère qui l'ait enfanté,  
 Indemne de la souillure des fautes des existences,

<sup>(1)</sup> 五臺山. Le Pañca cīrṣa parvata  
 de la tradition népalaise.

<sup>(2)</sup> Le Houang-Ho, identifié à la Sītā.  
 Quant à l'élément *siri*, il représente  
 apparemment *çrī*.

Par ailleurs, je crois le retrouver  
 dans le nom de la rivière Subansiri,  
 en Assam.

<sup>(3)</sup> Sic au lieu de *triṣa* donné par  
 Csoma de Kőrös.

De la dextre il brandit le glaive de sagesse,  
 Sa main gauche tient le livre et le lotus bleu.  
 Il porte un feuillet bleu sur le haut de la tête.

Puis une tortue d'or, nimbée de l'arc-en-ciel quintuple,  
 Alla au fond de la rivière Sītā-Siri.  
 Et parmi l'écume de la rivière parut une tortue blanche.  
 Tortue mâle et tortue femelle s'accouplèrent  
 Et parurent les cinq espèces de tortues.  
 Çakyamuni darda vers le séjour des Dieux un rayon blanc,  
 Et une Déesse ornée, Vijayā<sup>(1)</sup>,  
 Se montra devant le noble Mañjuçrī.  
 Mañjuçrī prit dans sa main la tortue surnaturelle  
 Et dit : « Voici la grande tortue d'or ! »  
 Et il énonça les sept Tantra de l'assemblage des lignes des tortues.  
 Puis il expliqua les vingt et un mille calculs des vivants,  
 Et il décrivit les vingt et un mille calculs des morts,  
 Les vingt et un mille calculs des épouses,  
 Les vingt et un mille calculs de géomancie,  
 Les quatre-vingt-quatre mille clefs des calculs.  
 Tous les êtres du Jambudvīpa  
 S'assemblèrent pour l'explication des sciences contingentes du  
 monde.  
 Comme ils étaient incapables d'ouïr la Loi, c'était le déclin,  
 Et le noble Mañjuçrī pensa en son cœur :  
 « On n'écoute pas la Loi de sens saint du Muni.  
 J'explique des contingences et la foi se groupe,  
 Mais, ces calculs non effacés, la Loi sainte ne s'étendra pas. »  
 Dans un grand vase de cuivre scellé d'un amulette

<sup>(1)</sup> C'est un nom de Durgā, mais aussi une appellation d'autres Déeses. Vijayā ne figure pas parmi les divinités

tantriques énumérées au paragraphe cxcviii de la *Mahāvīyutpatti*.



Il mit les quatre-vingt-quatre mille clefs des sciences  
Et cacha le trésor au nord-est du Wou T'ai Chan.

---

En ce temps-là, pour tous les êtres des trois mondes  
C'étaient la courte vie, les maladies nombreuses, l'indigence, la  
décroissance,  
Mauvais cheptel pour les nomades, mauvaise récolte pour les Ti-  
bétains,  
Famines, guerres, inondations, épidémies, épizooties.  
Au mont du Sud-Est, sur le pic à l'éclat blanc,  
Le Jinaputra Padmasambhava vint en présence  
D'Avalokiteçvara. Le Bodhisattva pensait :  
« Trois fois je les ai soulevés hors du puits des transmigrations :  
Il n'en est pas même un de sauvé. » Et il regarda vers la montagne  
Potala.  
C'était comme auparavant et des larmes jaillirent de ses yeux.  
Il se prit l'annulaire, qu'il lâcha, faisant pour le bien des êtres ce  
vœu :  
« Que l'épouse des hautes neiges transmigre et renaisse concubine  
céleste !  
Qu'elle ait quatre fils ! Que tu sois l'empereur des trois autres !  
Pour les êtres malheureux et coupables  
Les sciences, trésor caché, seront une réponse.  
Prends la forme de Brahmā et révèle ce trésor !  
Qu'à cause de tant d'êtres las et en peine, ce soit ainsi ! »  
Il dit, et s'en revint à la montagne Potala.

---

Alors le Guru Padmasambhava  
Parut comme devaputra Brahmā à quatre visages  
Et vint devant le siège du noble Mañjuçrī :

« Mañjuçrī ! quoique pareille recherche n'atteigne vérité absolue <sup>(1)</sup>,  
Mais seulement vérité contingente, elle est utile aux êtres.

Extrais du trésor les calculs et explique-les-moi ! »

En même temps se montra la Déesse Vijayā,

Et aussi le Nāgarāja Takṣaka <sup>(2)</sup> avec ses sept têtes de serpent.

Mañjuçrī, qui avait promis, puisa dans le trésor :

Il déploya une tente de peau bleue, la tira sur des roues de char,  
Descella et expliqua les quatre-vingt-quatre mille clefs des calculs.

D'abord il expliqua la fleur médicinale d'automne, le cercle des  
dix supérieurs.

Et il dit la balance, les soixante thèmes astrologiques des actes,

Les neuf tiges unies, les neuf difficultés enroulées,

L'investigation intégrale, la géomancie Avitatha,

La recherche des éléments discordants qui détruisent le ciel et la  
terre,

La grande reine des épouses, le Bonnet de soie,

La plaque de cuivre du calcul des morts, la mère et les quinze fils,

Les dix-huit, la tombe de l'épouse et le reste,

Les treize, le cercle de la Népālaise fuyante,

Les quatre sortes de purification mentale, les cinq éléments  
étagés,

Le livre de douceur, commentaire des sūtra, le quintuple examen  
des textes originaux,

Le miroir des prodiges de croissance et déclin et autres,

Les neuf sections des sciences, les trois sortes de livres astro-  
logiques,

Les cinq tables divinatoires superposées et le reste.

<sup>(1)</sup> *Paramārthasatya*.

<sup>(2)</sup> Takṣaka, déjà connu par les textes  
brāhmaniques, est nommé au Bower

Ms., VI, 4 de la formule. Il figure aussi  
dans la liste des Nāgarāja de la *Mahā-  
vyutpatti*.

Son exposé médian comprit les dix-huit enseignements intégraux.  
 Il énonça l'OEil d'Onyx diapré, la triple division rouge et noire,  
 Le cercle des neuf veilles, la vue à nu extérieure et intérieure,  
 La sensation produite par la pensée, les longueurs superposées des  
 Tantra intégraux,  
 La gloire brûlante de la fleur d'or, le livre généthliaque,  
 Les douze livres d'or, la grande et la petite communication du trésor secret,  
 La baguette des Dieux, qui forme le ciel et la terre, les lettres de l'abrégé précieux,  
 La cassette de l'esprit des conseils, le prodige aigu et flexible, le Bonnet de Soie,  
 La clef des neuf chiffres de couleur, l'alphabet exactement suivi,  
 Les sept cent vingt syllabes éminentes de bénédiction,  
 Ainsi que les trois cent soixante.

---

En troisième lieu, ce furent les Tantra du dehors, du dedans et de l'arcane :

Le Tantra de l'esprit secret, le Tantra de l'obtention par parties,  
 Le Tantra des sciences du monde, que l'on obtient par parties,  
 Le Tantra des sciences des Dākinī et des sciences du Vajra,  
 Le Tantra des neuf tiges unies et de la brillante torche claire,  
 Les sept Tantra de l'investigation noire et du pilier noir,  
 Le Tantra extérieur diapré, le Tantra de la glose développée,  
 Le Tantra du cœur de la croissance et du déclin, la série des concepts de magie  
 Et le clair œil d'or du Tantra intermédiaire, qui sont les Tantra du dehors.  
 Puis le clair Tantra de la croissance et du déclin, le Tantra des lettres troublées,  
 Les Tantra des trigrammes internes et des diagrammes astrologiques.

Pour les trigrammes il y a huit Tantra :

Le Mūlātranta de l'écriture des trigrammes troublés,

L'écriture des trigrammes doux, le Tantra des gloses d'or, commentaire des sūtra,

Les Tantra de la corde d'or des trigrammes et du petit poisson d'or,

Les Tantra du papillon d'or et de la roue de la préface,

Et le Tantra de la grande figure géomantique des trigrammes.

Pour les diagrammes astrologiques il y a un Tantra en cinq parties :

Tantra secret de l'île des neuf chiffres de couleur,

Tantra de la belle fleur brûlante, Tantra des relations intégrales,

Tantra de la tente de soie, Tantra du trouble rouge et noir.

Et ce fut l'enseignement des portes inclinées des diagrammes, les six mâles allant au ciel,

Les six femelles allant à la terre. Du centre au sud-ouest, mouton,

Serpent, chien, tigre, oiseau, dragon, rat, bœuf<sup>(1)</sup>,

Spontanément en haut, les six mâles à droite, les six femelles à gauche.

Puis, afférent à l'esprit secret, le Kālatantra des séries inversées,

Le Tantra du vent symbolique de la matrice, le Tantra de l'aliment du livre astrologique,

Les préceptes des amulettes rouges, noirs et gris, le Tantra de la respiration,

Le Kālatantra du principe exact des peines du cœur,

Le grand, le moyen et le petit Tantra de la nourriture du monde,

Les huit sortes de tables divinatoires, les six thèmes d'astrologie externe :

Trigrammes, figures géomantiques, croissance et déclin, les trois;

Années, lunaisons et planètes, étoiles, les trois.

<sup>(1)</sup> Il manque quatre animaux. Peut-être y a-t-il un vers omis.

Les thèmes d'astrologie interne sont de six sortes :

Corps, souffle vital, pouvoir, cheval du vent de la fortune, intelligence, six éléments.

Les thèmes d'astrologie secrète sont de six sortes :

Vent de naissance, feu attisé, computation à rebours, les trois;

Oeil des êtres, œil des tombes, horoscope de l'année, trois encore.

En quatrième lieu, ce furent les énonciations pour éprouver les sciences :

La claire torche brillante, le Tantra des conseils aux Dieux,

Le commentaire secret Mahākālamūlatantra,

La tortue multicolore, le vent qui efface la couleur,

Les rhinocéros à corne de chèvre, les quatre de fer et les huit de feu,

L'examen attentif des trigrammes, les deux Tantra des grandes et des petites planètes,

Le feu et le vent des quatre planètes, la clef et la dague magique du dommage,

L'œil des êtres, l'œil des tombes, la noire centaine de mille des lignes de divination,

Le commentaire d'or des quatre nourritures, les deux planètes pour interroger les neuf,

Le Tantra de l'enseignement des trigrammes, les dix actes d'or du signe du singe,

L'aliment de la pensée extérieure, les neuf pensées devenues trois,

Le Tantra géomantique du troisième mode de naissance, l'intérieur de la matrice,

Le grand examen intégral des grands et petits documents,

L'écriture en cercle des grands et petits éléments, les cinquante d'en bas,

Le grand calcul de multitude, les quatre-vingts chapitres,

Les cent mille idées justes qui sustentent, le calcul du dragon, les  
 deux splendeurs,  
 Le grand amas de miroirs des éléments brillants, au Sud,  
 Le sûr contrat noir, la lune mystérieuse, le tigre noir d'en bas.  
 Et il suspendit la guirlande précieuse de la géomancie :  
 Les treize grands javelots du tonnerre destructeur,  
 Le tambour noir de la plaque de cuivre, le cercueil du monde,  
 La marche de la plaque de cuivre, les cinq miroirs de la plaque  
 de cuivre,  
 Le lotus de la plaque de cuivre, pour interroger la plaque de  
 cuivre,  
 Le grand tronc de l'investigation et le reste,  
 Les trois cent soixante tables divinatoires.

---

Comme nom, appelé Brahmā à quatre visages, il donna  
 Les quatre Tantra généraux du Brahmā des sciences.  
 Avec son visage blanc de l'Est il expliqua les calculs des vivants;  
 Avec son visage noir du Nord, la plaque de cuivre des calculs des  
 morts;  
 Avec son visage rouge de l'Ouest, la quadruple splendeur des cal-  
 culs des épouses;  
 Avec son visage jaune du Sud, le monceau de gemmes de la géo-  
 mancie.  
 Avec ses quatre visages enroulés en un, il réunit le Brahmā qua-  
 druple.  
 Rassemblant les calculs de l'Enroulement Universel, il éclaira la  
 nuit de l'ignorance.  
 Il fit, par le bienfait des calculs spéciaux, l'ambroisie du trésor  
 céleste  
 Et, aliment de la lutte des différences, le calcul de multitude et  
 les livres astrologiques.

---

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Oḍḍi-  
yāna Padmasambhava,  
Tel est le chapitre trente-cinquième,  
Le Séjour au pays de Chine, prédit par Avalokiteçvara.

## XXXVI

Alors, delà les frontières des pays indiens,  
En deçà des frontières du grand pays de Chine,  
Il y avait la ville des tueurs la Perverse.  
Pour convertir ceux-ci, il assuma leur ressemblance,  
Sous l'apparence d'un fils d'extraction doublement vile.  
Ainsi, comme caṇḍala Kati Mauvaise-Main<sup>(1)</sup>,  
Il installa une hutte d'herbe  
Et, pour changer les rêves et la foi,  
Tua et mangea tous animaux sauvages  
Et, non content encore, coupa et dévora sa propre chair.  
Puis, comme il avait outragé nombre de gens,  
Il s'enfuit à la caverne Samen-Koṭara<sup>(2)</sup>.  
A un tueur son ami, farouche et malfaisant,  
Il donna toutes sortes d'instruments surnaturels  
Et dit : « Ton ouvrage et le mien se valent.  
Tu es d'extraction vile : livre-toi à la chasse !  
Je te donne pleine centaine d'arcs et flèches de bambou.  
Tue et détruis ! Tu es invité dans ma demeure.  
J'ai fermé la porte des trois damnations  
Et n'ayant des êtres nul souci qui me gêne,  
Quand je songe à mon avantage, je ne songe pas à autrui. »

(1) མག་རན་ཀྲི་

Blanc, *as suis*. La leçon du manuscrit

(2) Peut-être la caverne du Sable

est cependant མ་ལུ་.

Les méchants d'entre les hommes, toutes les variétés de violents,  
 Tous ceux plongés dans la misère, ceux de naturel furieux,  
 Ceux que la diffusion de l'erreur a faits de bouche et mains rudes,  
 Ceux de pensées féroces et mécontents de leur Karma,  
 Les apostats et autres en lutte avec la doctrine  
 Voulurent le salut par sorcellerie et magie noire.  
 Donc, dans leur quête d'une Loi de magiciens noirs,  
 Ils vinrent au cimetière Vallée-Noire-des-Corps-de-la-Région,  
 Terre du grand cimetière de l'univers.  
 Devant la porte, l'incantateur-de-soufre Bouche-de-Flamme<sup>(1)</sup>,  
 Au milieu d'un tourbillon noir,  
 Braise rouge comme le coq et ne mourant pas,  
 Entouré des superbes du monde, mâles et femelles,  
 Disait : « Tue ! Frappe ! Détruis ! Mène et viens ! »  
 Et autant proférait l'incantateur, cela se traduisait en actes.

Et, mangeurs de pustules<sup>(2)</sup>, rôdeurs de nuit,  
 Maints êtres des deux sexes étaient les Rûtra<sup>(3)</sup> de la doctrine :  
 Les uns menant, d'autres poussant par derrière,  
 Les uns s'arrachant le cœur, d'autres se rompant les yeux et les  
 genoux,  
 Les uns dévorés par des Nâga, d'autres répandant des maux pesti-  
 lentiels,  
 Les uns gémissant, d'autres produisant l'arbre des tombes,  
 Les uns apparitions de guerre, d'autres apparitions de famine,  
 Les uns gelés, d'autres battus par la grêle,  
 Les uns émigrant du pays, d'autres faisant le vide dans la contrée,  
 Les uns fous, d'autres muets,  
 Les uns ayant peur du roi, d'autres peur du feu,

(1) C'est le nom d'un roi des Preta.

(2) Littéralement : « de rougeole ».

(3) De même qu'aux chapitres v et vi,

je transcris tel quel le nom Rûtra, n'étant pas certain, malgré la vraisemblance, qu'il représente le Rudra sanskrit.



Les uns ayant peur de l'eau, d'autres peur des serpents venimeux,  
 Les uns ayant peur du poison, d'autres peur du ciel,  
 Les uns ayant peur de l'ennemi, d'autres peur de la ruse,  
 Les uns bêtes féroces, d'autres s'infligeant la mort.

---

Mais bons comme mauvais actes engendrent maturation rétributive.

Peu à peu, l'incantateur devint meilleur et plus correct.

Les ennemis de la doctrine, autant qu'ils étaient, liés par là même,  
 Devinrent de plus en plus humbles, de plus en plus faibles.

Et, comme n'y suffisaient pas hommes, troupeaux et offrandes  
 d'aliments,

Dans ce lieu même d'évocations<sup>(1)</sup> effrayantes,

Dieux, Nāga, Esprits planétaires et rois,

Māra, Génies des Altitudes, Démons de l'Hydropisie et Cyclopes<sup>(2)</sup>,

Kumbhāṇḍa, Nāgendra, Yakṣa et Gandharva,

Brāhmanes, Tirthika, Mon et Mongols,

Gens du Tangout, du Turkestān, des Marches et du Bengale,

Protecteurs, Mamo, Dieux du Feu, Titans,

Sura, Asura, Rākṣasa du dehors, du dedans, de l'arcane,

Tous ces ordres d'êtres, huit par huit, donnèrent le cœur<sup>(3)</sup> de  
 leur vie.

---

Dans ce même temps, Vajrabhairava puissant, en maître il concentra

Moyens de déchaîner sur l'ennemi les Protecteurs de la Loi,

Moyens d'attirer à l'action les Mères Mystérieuses de l'existence,

Moyens de subjuguier les huit classes de Dieux et de Rākṣasa,

<sup>(1)</sup> *Sādhana*.

<sup>(2)</sup> རྩ་རུ་ Je crois permis de sous-entendre མིག་གཅིག་པ་, cette sorte de

*The'u rañ* étant la plus remarquable et la mieux caractérisée.

<sup>(3)</sup> Au sens d'essence.

Foule de bénédictions pénétrantes et rapides comme la foudre,  
Pouvoir de ressusciter, quand s'est glacé le cœur de la vie,  
Tant l'existence humaine que quelque existence que ce soit,  
Formulaires nombreux d'incantations noires,  
Sortilèges, envoûtements, imprécations pour la tempête, épurés,  
choisis, domptés.

---

De l'Histoire en teneur intégrale des existences du Guru d'Od-di-  
yāna Padmasambhava,  
Tel est le chapitre trente-sixième,  
L'Emploi des Moyens pour garder l'enseignement du Buddha.

NOTICE  
SUR  
LES RUINES DE PANATARAN  
ET LES RÉCENTS TRAVAUX DE RESTAURATION,  
PAR  
M<sup>lre</sup> M. E. LULIUS VAN GOOR,  
ANCIENNE ATTACHÉE À L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

---

Dans la partie orientale de l'île de Java, contrée riche en monuments de l'ancienne civilisation indo-javanaise, qui évoquent les souvenirs glorieux des royaumes de Singhosari et de Majapahit, se trouve non loin de la ville de Blitar un groupe de temples (ou de ce qui en reste) et d'autres constructions, connu aujourd'hui sous le nom de Panataran.

Parmi les œuvres littéraires des temps modernes, traitant des anciens monuments de Java, l'*Histoire de Java* (*History of Java*) de Sir Thomas Stamford Raffles (Lieutenant Gouverneur de la colonie lors de l'occupation anglaise 1811-1816), est la première qui mentionne Panataran, groupe de ruines découvert par Horsfield, un des collaborateurs, dont le travail mit Raffles en état d'écrire son *Histoire*.

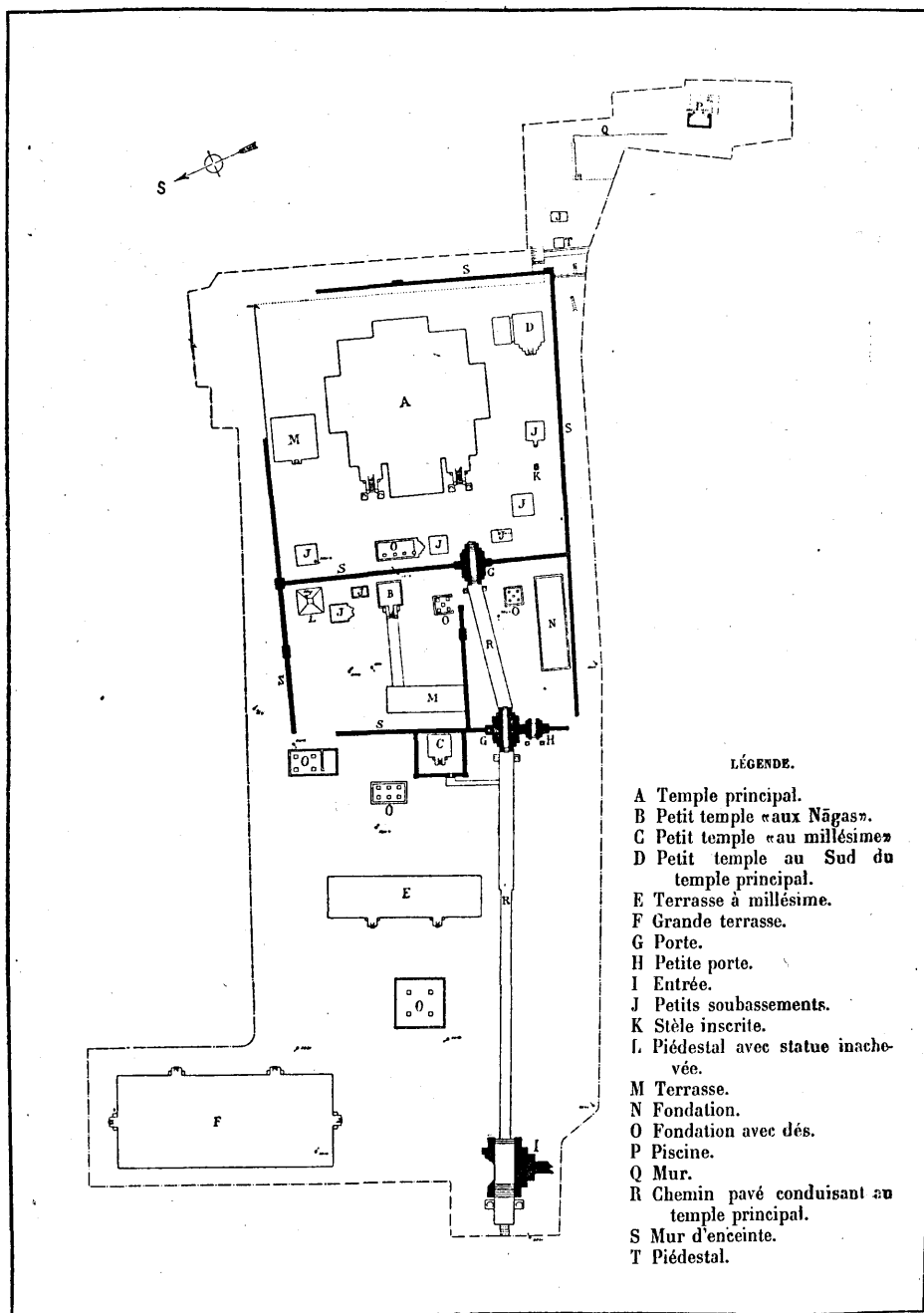
M. le D<sup>r</sup> N. Krom a démontré que, selon toute probabilité, Panataran doit être identifié à l'ancien sanctuaire de Palah, mentionné dans un poème vieux-javanais de 1365 A. D., le *Nāgarakṛtāgama*

(XVII, 5, et LXI, 2), panégyrique en l'honneur du roi de Majapahit Hayam Wuruk. Nous savons, par une stèle inscrite trouvée à Panataran, que Palaḥ était la pieuse fondation du roi Çrīga, consacrée à Bhaḥāra Acalapati (Çiva); la date de la fondation est 1119 de l'ère Çaka (= 1197 A. D.)<sup>(1)</sup>. A quel endroit du vaste terrain, occupé par le groupe, s'est trouvé ce premier sanctuaire? Nous l'ignorons. On y trouve actuellement un grand nombre de restes de différente nature : des temples, dont un grand et trois petits, des terrasses, quelques soubassements, plusieurs statues, dont douze rākṣasas. Plusieurs de ces restes sont déterminés quant à leur âge et portent leur millésime sculpté dans la pierre; ces dates appartiennent à plusieurs siècles, la dernière date trouvée jusqu'ici étant de 1376 çaka, ce qui prouve qu'à Panataran on bâtissait encore au xv<sup>e</sup> siècle de notre ère.

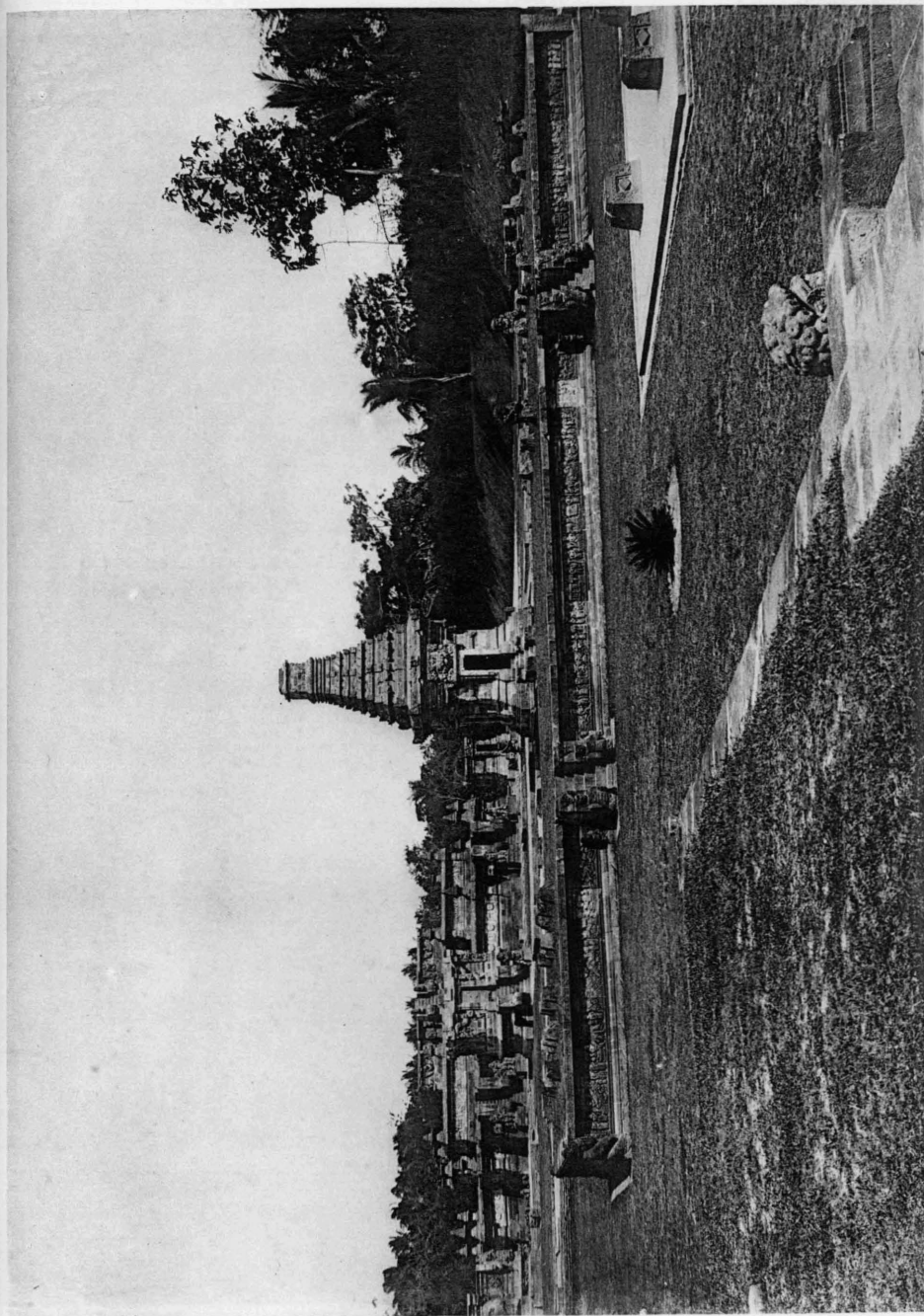
En exécutant les différentes constructions de Panataran on n'a eu en vue aucun plan projeté d'avance. Le groupe ne présente donc pas un ensemble comme les magnifiques groupes de Prambanan et de Čandi Sewu au centre de l'île, qui sont des créations conçues et exécutées dès le début comme monuments entiers. Les monuments de Panataran au contraire sont indépendants l'un de l'autre et ont été construits selon les besoins; un coup d'œil sur le plan du terrain (pl. 1) montre que les architectes les ont placés où bon leur sembla : tout espace libre pouvait servir. On y chercherait en vain quelque symétrie ou régularité; l'unité manque tout à fait. L'étendue du terrain occupé par le groupe n'est surpassée par aucun autre monument à l'Est de l'île; au centre de Java c'est le Borobudur seul qui l'emporte sur Panataran.

La plus grande des différentes constructions, le Temple Principal, est la mieux connue jusqu'ici, ce qui est dû sans doute aux bas-reliefs qui décorent deux de ses trois terrasses, seuls restes de

<sup>(1)</sup> *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkskunde*, LVI (1914), p. 233 et suiv.



PLAN DU CANDI PANATARAN.



VUE DU TEMPLE (PRISE DE LA TERRASSE F).



(Photographie de van Kinsbergen.)

LE TEMPLE PRINCIPAL AVANT LA RESTAURATION DE 1901.

ce qui fut jadis un temple splendide, à en juger par les débris retrouvés des parties supérieures et par ces terrasses mêmes. Pourtant le temple principal n'est pas la seule chose qui mérite notre admiration. Pendant quelques années Panataran a été l'objet de travaux considérables de restauration et de reconstruction exécutés par le Service archéologique des Indes néerlandaises et le plan (pl. 1) indique ce qu'on trouve actuellement sur le terrain.

Le terrain présente, en général du moins, la forme d'un rectangle, entouré en partie d'un mur d'enceinte; des murs transversaux<sup>(1)</sup> le divisent en trois parties: une cour occidentale, une cour médiane et une cour orientale. L'entrée principale se trouve au coin Sud-Ouest de la cour occidentale et est flanquée de deux grands *rākṣasas*, portant le millésime 1242 ç. Jadis, après avoir monté quelques marches, en avant desquelles se trouvent les *rākṣasas*, on passait par une énorme porte coupée (pl. 1, I) Dans cette première cour, qui s'élargit du côté Nord se trouve la grande terrasse (pl. 1, F), d'où est prise la vue d'ensemble (pl. 2). On distingue au premier plan de la planche l'escalier Sud de la terrasse même, le grand soubassement Ouest à droite avec trois de ses quatre dés sculptés; au second plan la belle terrasse « du pendopo » (pl. 1, E) de l'an 1297 ç. occupe presque toute la largeur de la photographie; on peut distinguer les jolies sculptures en bas-relief (les autres côtés sont également décorés de bas-reliefs). Ces quatre séries de sculptures représentent des scènes de différents récits, pour la plupart inconnus. La découverte du récit de *Bubhuṣaṣa* parmi les scènes sculptées est due à M. van Stein Callenfels<sup>(2)</sup>.

Les coins de cette terrasse sont décorés d'une manière très originale: l'épaisse colonne sculptée qui se trouve à l'angle des deux parois, présente deux corps de *nāga* entrelacés, se terminant en une tête commune. En bas les corps se séparent dans des directions

<sup>(1)</sup> La vue générale, pl. 2, montre qu'il reste très peu de ces murs.

<sup>(2)</sup> *Verklaring van Basrelief-series. A.*

*De Bubhuṣaṣa-serie aan het pendopo-terrasse Panataran (Tijdschr. v. I. T. L. en Vrk., LVIII, 1917-1918, p. 348).*



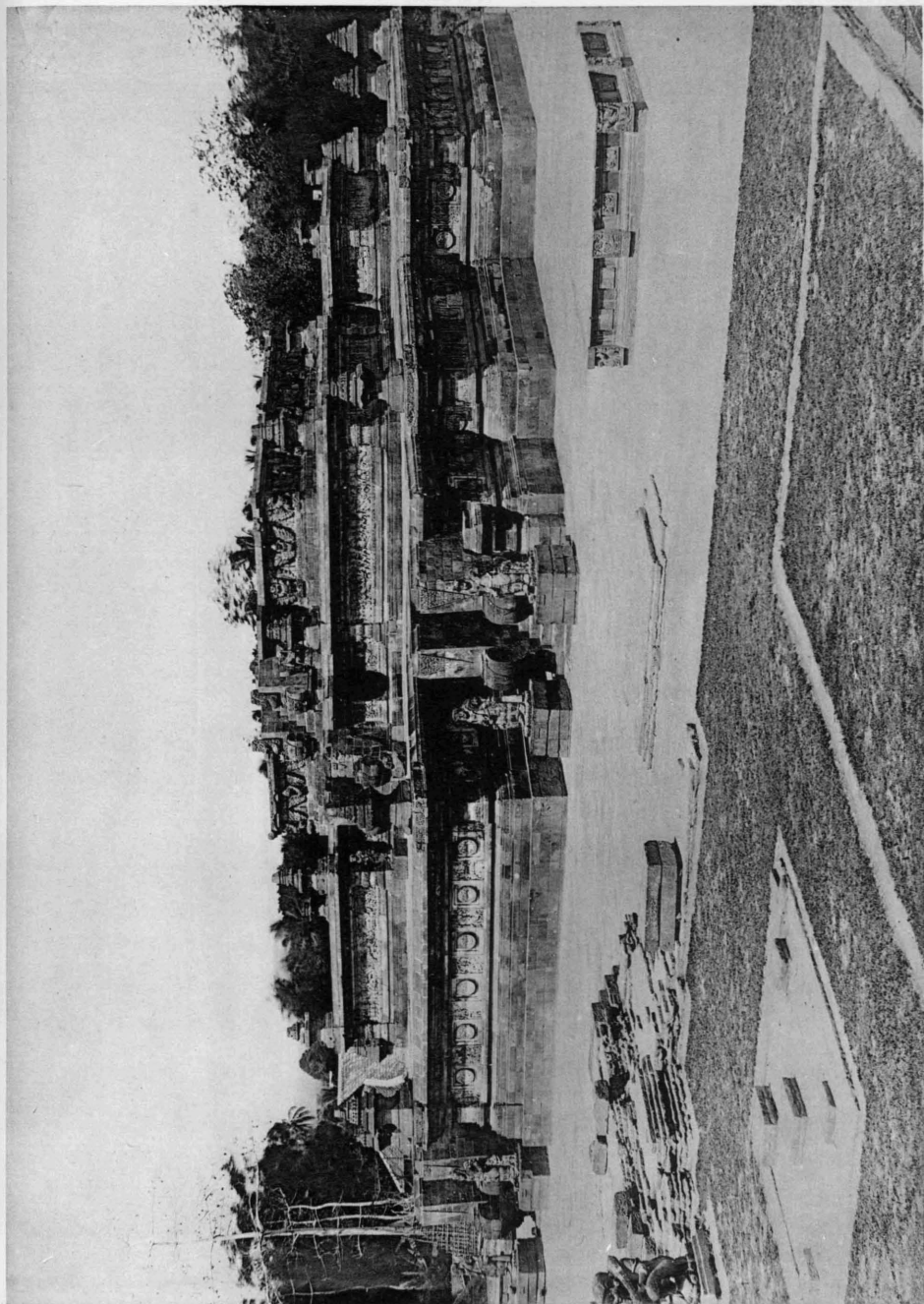
opposées pour aller longer la base de la terrasse, tandis que leurs queues s'entrelacent chacune avec la queue d'un autre nāga, dont la tête se trouve, soit à une échiffre d'escalier, soit à un autre coin, de sorte que la base du monument est entourée d'une épaisse corde, formée de deux corps de serpents. Près des échiffres, dans les coins destinés d'ordinaire aux contre-échiffres, on remarque des figures de *bhūta* accroupies. Cette cour occidentale renferme, outre deux soubassements avec des sans importance, le petit temple connu à présent comme le petit temple « à millésime » de 1291 ç. (pl. 1, C).

De l'entrée principale I le chemin pavé R mène à G (pl. 1) où jadis un gopura donnait accès à la cour du milieu, divisée par un mur en deux parties inégales; deux rākṣasas gardent encore les restes du gopura en avant des marches de l'escalier. À côté, les restes H d'une entrée plus petite. Dans cette seconde cour les restes n'ont pas beaucoup d'importance à une exception près; le petit monument B (pl. 1), le templion dit aux Nāgas, qui est, comme le petit temple à millésime, un des joyaux de Panataran. Le chemin R conduit au second gopura G; un des rākṣasas gardiens se voit sur la planche 5. On distingue aussi les marches d'escalier des deux côtés du gopura, qui donne entrée dans la cour orientale. Celle-ci contient, avec la petite terrasse M, le templion D au fond, et quelques petits soubassements, le grand temple A (pl. 1), le monument principal du groupe. Enfin, K indique l'endroit où on a trouvé le socle de la stèle inscrite. En quittant l'enceinte au coin Sud-Est et en descendant par quelques groupes de marches on arrive bientôt à la piscine P (pl. 1).

Le temple principal a été décrit très amplement par M. Krom dans son *Inleiding*<sup>(1)</sup>. On n'y pourrait rien ajouter et comme une traduction de cette partie de son livre serait ici hors place, je me bornerai à quelques détails, dont la mention pourra servir à faire

<sup>(1)</sup> Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javanische Kunst* (La Haye, 1920), II, chap. XIX, p. 156-184; 2<sup>e</sup> éd., II, p. 245-

284. Cf. B.É.F.E.-O., XXII, p. 273-274 où l'on trouvera un aperçu des pages qui traitent de Panataran.



LE TEMPLE PRINCIPAL APRÈS LA DERNIÈRE RESTAURATION.



( Photographie de van Kinsbergen )

PARTIE DU TEMPLE PRINCIPAL AVANT LA RESTAURATION.

mieux comprendre les planches qui font le seul intérêt de cette petite notice.

Ce qui reste du temple consiste en trois étages de terrasses, dont la terrasse supérieure est évidemment le soubassement du sanctuaire proprement dit, disparu aujourd'hui, tandis que les deux terrasses inférieures, vraies terrasses, sont à considérer comme formant ensemble un soubassement plus large, destiné à porter ledit sanctuaire. La terrasse inférieure (ou première) est ornée de panneaux sculptés en bas-relief, représentant des scènes du *Rāmāyaṇa*. Les panneaux sont alternés de médaillons qui ont une figure d'animal encadrée de rinceaux et de feuillage, remplissant la surface entière du médaillon. Il est curieux de noter ici que, parmi les nombreuses espèces d'animaux représentés, on en trouve quelques-unes, qui n'appartiennent pas à la faune de Java, comme l'âne, le casoar, le tarsier; ce qui prouve les relations de Java avec les pays étrangers. Une étude très détaillée des scènes du *Rāmāyaṇa* a été donnée par Brandes <sup>(1)</sup>. Les sculptures sont exécutées d'une façon qui les distingue nettement de celles du centre de l'île; les figures rappellent les marionnettes du théâtre wayang, propre à Java.

La seconde terrasse est décorée de bas-reliefs, représentant des scènes du *Kṛṣṇāyaṇa*, exécutés dans un style différent de celui des scènes du *Rāmāyaṇa* (pl. 5). Tandis que la première terrasse a de grands redents sur les axes, la seconde à ses redents aux angles, sur les diagonales. Chaque terrasse était surmontée autrefois de quatre petites chapelles, posées dans l'espace offert par les redents; de ces chapelles toute trace a disparu aujourd'hui, résultat déplorable de la maladroite restauration de 1901, exécutée un peu avant l'institution de la Commission pour l'enquête archéologique, venue trop tard pour empêcher le mal <sup>(2)</sup>. La terrasse supérieure a un seul

<sup>(1)</sup> BRANDES, *Wolkentooneelen van Panataran*, à la suite de *Beschrijving van Tjandi Singasari*. La Haye et Batavia, 1909.

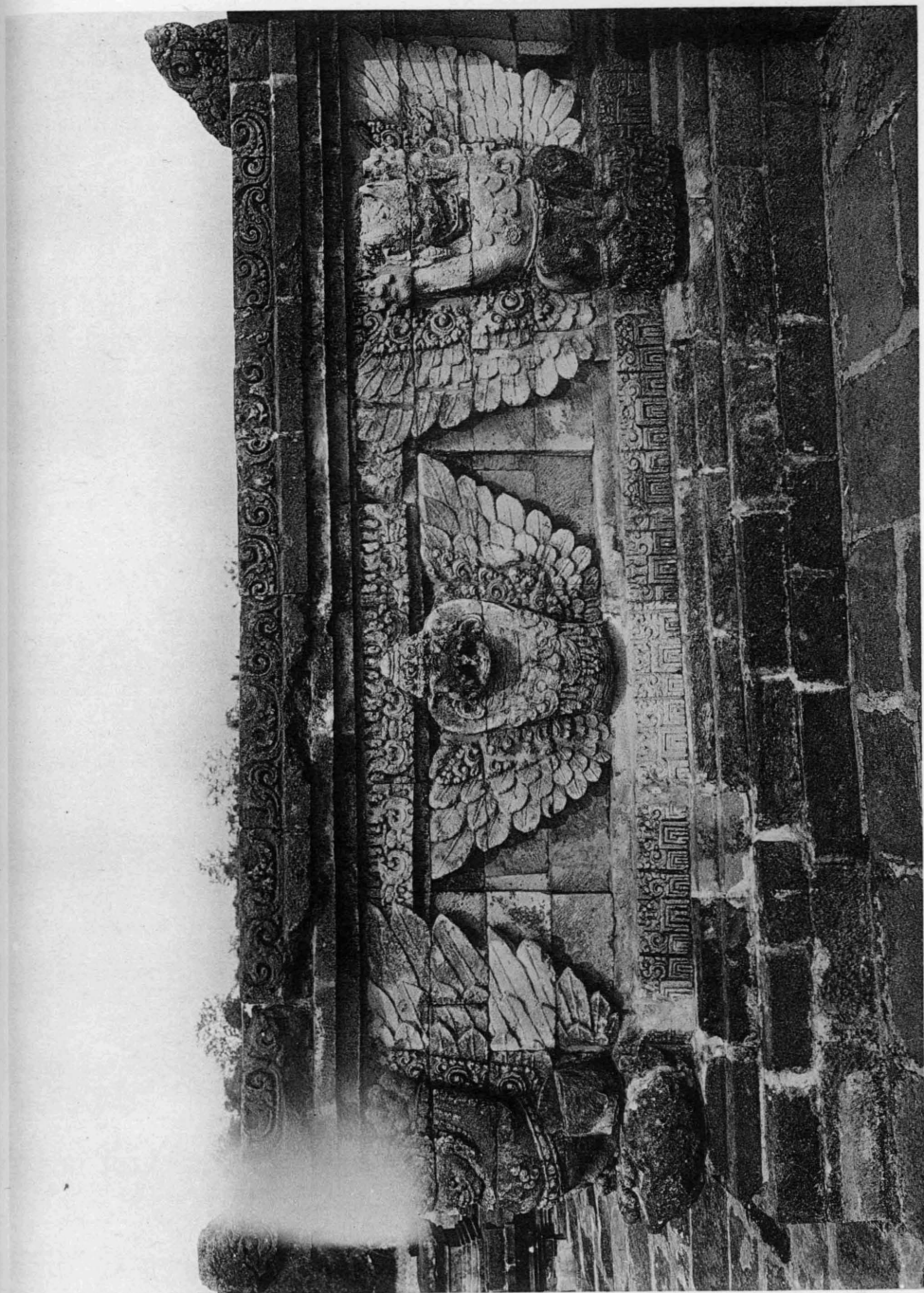
<sup>(2)</sup> La restauration dont il est question dans ce qui suit, est celle exécutée, après les fouilles de 1915, par le Service archéologique des Indes néerlandaises.

redent qui renferme l'escalier, conduisant sur cette terrasse. Elle n'a pas de bas-reliefs, mais est décorée d'un rang de *simhas* et de *nāgas* ailés, posés en atlantes. L'attitude des lions (pl. 6) montre que cette terrasse était destinée à soutenir, qu'elle était évidemment le soubassement du sanctuaire. A gauche et à droite du grand redent du côté Ouest de la première terrasse se trouve un étroit escalier, flanqué de deux lourdes échiffres (pl. 5). On remarquera la jolie décoration triangulaire de ces échiffres. Chaque escalier est gardé par deux grands *rākṣasas*, se dressant sur un piédestal énorme; les quatre piédestaux portent tous le millésime 1269 ç. Comme les dés qui portent les *rākṣasas* règnent avec la grande plinthe du parement de cette terrasse, tandis que leur maçonnerie est liée à celle de la construction tout entière, il en résulte qu'ils ont été exécutés en même temps que le temple, parce qu'ils étaient compris dans le plan. Il y a donc lieu de supposer que le millésime 1269 est l'année où le temple fut achevé.

Les statues des *rākṣasas* sont fort intéressantes. Brandes y voyait les pièces les plus instructives pour l'art de l'Est de Java. Dans le dos des statues, sous la ceinture, il y a des scènes sculptées, rappelant des fables d'animaux.

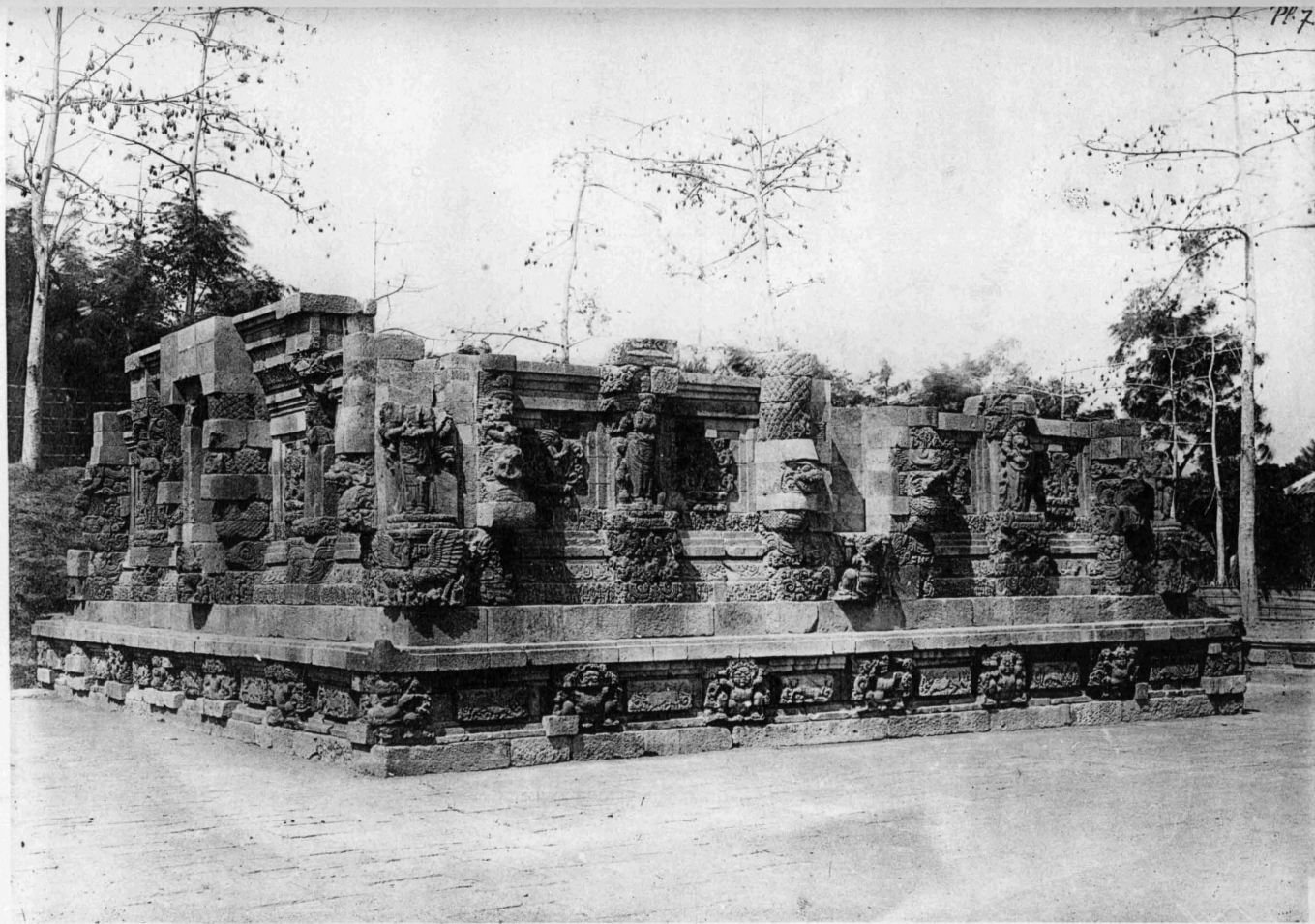
Les planches 3 et 4 montrent le temple principal avant la restauration de 1901 et après la deuxième restauration (celle du Service archéologique). Celle-ci a révélé le fait curieux que le temple, qui est en pierre, a été construit autour d'un monument antérieur en brique.

Le temple était consacré à Çiva; quand Horsfield visita les ruines, il y vit une statue de *Brahmā*. Les fouilles commencées en 1915 ont mis au jour une quantité de fragments de divinités appartenant au panthéon çivaïte, ainsi que des fragments de plusieurs de leurs *vāhanas*. Ce qu'on a trouvé ne suffisait pas pour le remettre à son ancienne place sur la terrasse supérieure; une petite partie du sanctuaire cependant a pu être reconstruite avec les fragments trouvés et a été placée à côté sur le sol (pl. 7).

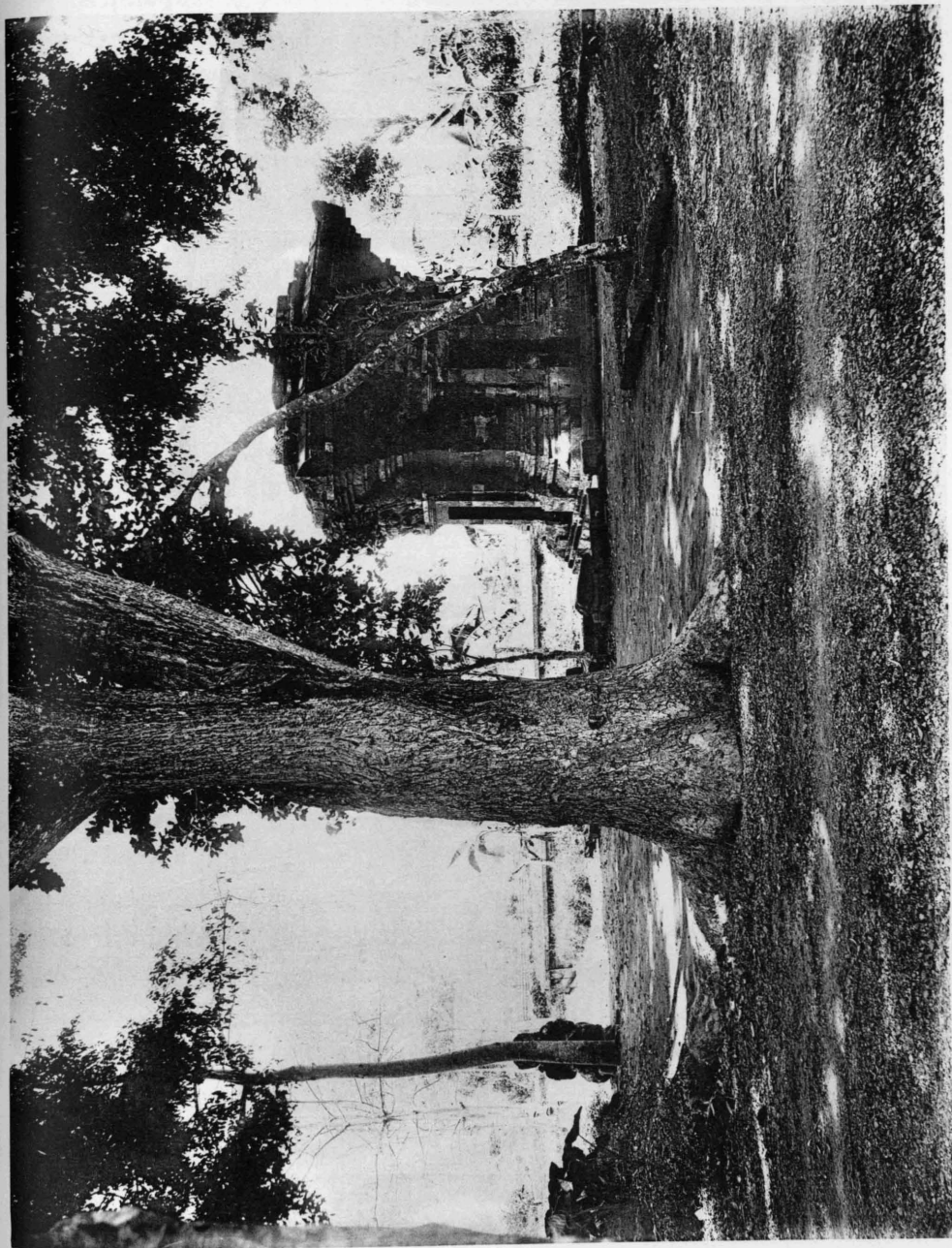


MUR DE LA TROISIÈME TERRASSE, RESTAURÉ.





LA PARTIE SUPÉRIEURE DU TEMPLE PRINCIPAL RECONSTITUÉE SUR LE SOL.



LE TEMPLE « AU MILLESIÈME » AVANT RESTAURATION.



Si Panataran a toujours été un groupe très intéressant à raison de son temple principal, l'importance en est augmentée encore depuis quelques années par les travaux de restauration et de reconstruction, notamment des petits temples B et C. Ces travaux ont pu être exécutés grâce aux fouilles de 1915, pendant lesquelles on a retrouvé un nombre considérable de fragments, qui permettaient d'essayer la reconstruction des deux petits monuments.

Il apparut que du petit temple C — dit au millésime, parce qu'il porte inscrite au-dessus de la porte la date de 1291 çaka — dont le soubassement et le corps avec la corniche étaient encore debout, quoique dans un état assez ruineux (pl. 8), la superstructure se retrouvait presque entière. Peu de fragments manquaient. Cette superstructure avait été composée de plusieurs assises horizontales superposées. En cherchant les blocs de pierre ayant formé une assise, on fut guidé par les brisures des fragments et par leurs ornements; en exécutant la reconstruction de chaque assise d'abord sur le sol, on obtint comme résultat, que toute la superstructure pourrait être rebâtie avec les blocs originaux eux-mêmes et cela avec la certitude absolue qu'elle serait rebâtie suivant l'état antérieur. Chaque assise, une fois complète, fut décomposée d'abord, puis mise à sa place sur le corps du temple. C'est un cas extrêmement rare qu'un monument indo-javanais ait pu être reconstruit avec les fragments authentiques, qu'on n'avait qu'à ramasser. Le petit temple à millésime est comme ressuscité et se montre tel qu'il est sorti des mains de l'architecte, sauf les dégâts causés par la chute des blocs de pierre (pl. 9). D'une haute importance pour l'architecte, pour l'archéologue et pour l'artiste, il rend possible d'étudier un monument indo-javanais dans tous ses détails, parce que les parties sont encore toutes ensemble. Il va sans dire que le corps du monument et le soubassement ont été restaurés là où il était urgent. La photographie montre qu'on a dû employer quelques blocs neufs pour assurer la solidité de l'édifice. Mais toute ornementation a été omise. Là où on a ajouté des blocs de pierre

neuve, la forme en était indiquée par les parties correspondantes encore intactes. Sur la photographie on découvrira plusieurs parties endommagées, qui ont été laissées dans l'état où elles étaient, preuve qu'on a remplacé les fragments perdus là seulement où il était indispensable pour la solidité du petit monument.

L'autre monument ressuscité, en partie du moins, par les soins du Service archéologique est le petit temple aux nāgas. Ici non plus on n'a pas retrouvé tous les fragments, mais ce qui se trouvait sur le terrain était de nature à permettre de replacer les fragments dans le même ordre, à leur place primitive, tandis que les lacunes ont été remplies par des pierres neuves sans aucune ornementation, comme le montre la planche 10. (Voir par ex. le coin de la corniche à droite, qui correspond au coin gauche, orné d'une tête de nāga). Les circonstances qui ont mené à la reconstruction de ce petit monument sont assez curieuses. Le soubassement, qui était encore en place, était surmonté de quelques pierres ayant fait partie du corps du templion. Parmi les blocs de cette assise on en découvrit quelques-uns, notamment aux coins et au milieu des parois, qui étaient décorés de sculptures en bas-relief. Ces sculptures semblaient être les parties inférieures de petites scènes d'un récit quelconque. En cherchant parmi les décombres les pierres qui pourraient compléter ces scènes, on trouva en effet les parties supérieures des sculptures, ce qui permit d'y reconnaître des scènes de fables populaires. Mais ces parties supérieures étaient surmontées à leur tour de pieds sculptés, appartenant à des représentations de corps humains; il avait donc existé des statues. On continua de chercher et d'examiner les fragments brisés; les statues furent retrouvées et purent également être reconstruites. Faisant partie des parois du petit monument, d'où elles se détachent en haut-relief on a obtenu neuf admirables images de personnages célestes, dont deux flanquent la porte d'entrée, quatre se tiennent aux coins et trois trouvent leur place au milieu des parois fermées. D'une main elles tiennent une clochette, de l'autre elles soutiennent le corps



TEMPLE « AU MILLÉSIME » RESTAURÉ.



TEMPLE « AUX NĀGAS » RESTAURÉ.

onduleux d'un nāga; les têtes des nāgas ornent la corniche. Le sous-bassement n'a pas de décoration, mais le corps du petit temple possède, outre les statues et les nāgas, des médaillons sculptés, qui rappellent ceux du temple principal. On remarquera la décoration triangulaire des échiffres, qu'on retrouve aussi au temple principal. Il n'est pas nécessaire d'insister sur la singulière beauté de ce bijou d'architecture et de sculpture; la photographie reproduite ici parle d'elle-même. Le petit monument prend une place unique parmi les nombreux monuments de l'art indo-javanais : il n'en existe pas un second du même genre; aussi valait-il la peine de reconstruire ce petit temple d'une si rare beauté, même en y ajoutant des pierres neuves pour combler les lacunes (corniche, encadrement de l'entrée).

La superstructure manque entièrement, aucun fragment n'en a été retrouvé, ce qui fait supposer que le toit était fait de matériaux peu durables, comme le bois ou le chaume. Si le temple est incomplet, il nous montre pourtant le haut degré de développement de l'art indo-javanais.

Le petit temple D a pu être reconstruit en partie seulement.

Enfin les constructions se terminent par la charmante piscine P; les murs qui entourent le bassin sont en briques, surmontées de bas-reliefs taillés dans des blocs de pierre. Ce sont encore des scènes de fables; on reconnaît entre autres un caïman et un buffle, personnages d'un conte populaire. A gauche de la queue du caïman on voit le millésime sculpté (1337 ç.).

Tel est en résumé le remarquable groupe de monuments dont la restauration fait grand honneur au Service archéologique de Java.

## TABLE DES PLANCHES.

1. Plan du Candi Panataran.
2. Vue du temple, prise de la terrasse F.
3. Le temple principal avant la restauration de 1901 (photographie de Van Kinsbergen).
4. Le même, après la dernière restauration.
5. Partie du même temple avant restauration (photographie de Van Kinsbergen).
6. Même temple, mur de la troisième terrasse, restauré.
7. Partie supérieure du même temple reconstituée sur le sol.
8. Le temple «au millésime», avant restauration.
9. Le même, restauré.
10. Le temple «aux Nāgas», restauré.

GAṄGĀ ET YAMUNĀ  
DANS  
L'ICONOGRAPHIE BRAHMANIQUE,

PAR  
J. PH. VOGEL,  
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE LEIDE.

---

Dans son « Report » de l'année 1861-1862 — le premier de cette belle série de volumes qui sont la base des recherches archéologiques dans l'Inde — Sir Alexander Cunningham signala à Bhitari, à environ 30 kilomètres Nord-Est de Bénarès une pièce de sculpture qu'il décrivit dans les termes suivants<sup>(1)</sup> : « There is also a large slab with a half-size two-armed female figure, attended by another female figure holding an umbrella over her, both in very high relief. The figures in this sculpture are in the same style and in the same attitudes as those of the similar group of the Rāja and his umbrella attendant on the gold coins of the Gupta Princes. This sculpture, I believe, represents a queen on her way to worship at the temple. The group is a favorite one with Hindu artists,

<sup>(1)</sup> *Arch. Survey Report*, t. I (1871), p. 99.

La sculpture décrite brièvement par Cunningham est peut-être identique à une pièce représentant Yamunā, laquelle

est maintenant conservée au musée de Sārṇāth. — Cf. D. R. SAHNI, *Cat. of the Museum of Archaeology at Sārṇāth* (1914), p. 314 (lire « Bhitari » au lieu de « Bhitargaon ».)

and, as far as my observation goes, it is never used singly, but always in pairs — one on each side of the door-way of a temple.”

Quelques années plus tard l'éminent archéologue abandonna cette interprétation trop hâtive que la présence d'une suivante à parasol et le témoignage numismatique lui avaient suggérée. Il avait reconnu que ces deux images qu'on trouve si fréquemment flanquer l'entrée des temples de l'Inde septentrionale représentent des personnages bien plus illustres que des reines mortelles. Ce sont les figures des deux rivières sacrées, Gaṅgā et Yamunā. Quand en 1873-1874 Cunningham discuta l'architecture de l'époque Gupta, il mentionna la présence des deux déesses fluviales comme gardiennes de porte des temples parmi les traits caractéristiques de ce style <sup>(1)</sup>. Il constate en même temps que les deux figures, sous d'autres rapports toutes semblables, sont différenciées par leurs *vāhanas* : Gaṅgā ayant le *makara* ou crocodile comme monture et Yamunā la tortue.

En effet ce ne sont pas seulement les temples de l'époque des Guptas qui offrent cette particularité. Dans toute l'architecture du moyen âge — même plusieurs siècles après la conquête musulmane — on trouve le portail des temples nord-indiens orné de ces deux icônes. C'est surtout dans les montagnes inaccessibles qu'il faudra les chercher, les envahisseurs iconoclastes ayant rasé jusqu'au sol presque tous les sanctuaires idolâtres qu'ils rencontraient dans les plaines de l'Hindoustan.

Le temple célèbre de Mārtanḍ au Kashmir est un des exemples les plus illustres qu'on pourrait citer. La *Rājatarāṅgiṇī* (IV, v. 192) nous informe que le grand roi Lalitāditya le consacra au VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère au dieu solaire sous le nom de Mārtanḍa <sup>(2)</sup>. Malheureusement le fanatisme de Sikandar But-shikan n'a pas épargné ce chef-d'œuvre de l'architecture indienne. Il n'en reste qu'une ruine,

<sup>(1)</sup> *Arch. Survey Report*, t. IX (1879), p. 43. Cf. aussi p. 66 (n° 29), p. 69 (n° 68) et p. 70.

<sup>(2)</sup> *Kaṭhāna's Rājatarāṅgiṇī, a chronicle of the kings of Kaśmīr transl. by M. A. STEIN* (Westminster, 1900), t. I, p. 141.





BAJAURĀ.

mais une ruine qui excite encore l'admiration de quiconque visite «le Paradis terrestre de l'Inde». La structure et l'ornementation sont nettement visibles et jusqu'à ce jour le portail du sanctuaire violé est gardé par les images frustes mais grandioses des deux déesses fluviales <sup>(1)</sup>.

Nous pouvons évoquer encore un autre témoignage : le temple de Baijnāth dans la vallée de Kāngra, l'ancien Trigarta. Bien moins fameux que Mārtanḍ et de plusieurs siècles postérieur à ce monument, il est surtout remarquable à cause des deux grands panégyriques en sanskrit qui nous racontent les circonstances de la fondation religieuse en des stances élégantes et fleuries. Ces deux *praçastis* en écriture Çaradā nous informent que Kīragrāma <sup>(2)</sup> était jadis le siège d'un *rājānaka* ou baron féodal, tributaire du roi de Trigarta. Au temps du *rājānaka* Lakṣmaṇa, il arriva qu'un marchand pieux, nommé Manyuka le fils de Siddha, conçut le projet de bâtir un temple en l'honneur de Çiva Vaidyanātha («le Prince des médecins»). «C'est lui, dit le texte <sup>(3)</sup>, une abeille dans le verger de la Dévotion, qui avec son frère a érigé ce temple du Destructeur de Tripura, à la porte duquel se dressent les statues de Gaṅgā, Yamunā et d'autres divinités.» Voici donc les effigies des deux rivières expressément mentionnées. Quand Sir Aurel Stein visita Baijnāth vers Noël 1892, il put se convaincre que les deux grandes images des fleuves sacrés se trouvent encore des deux côtés de la porte qui donne accès au sanctuaire <sup>(4)</sup>. La date de la fonda-

<sup>(1)</sup> H. H. COLE, *Illustrations of ancient buildings in Kashmir*, (1869), p. 19 et pl. 16-18. L'auteur nous donne le choix entre quatre identifications : «one of the Sun's wives, the Moon in conjunction, Intellect or Brightness».

Le temple bâti par le roi Avantivarman (855-883) à Avantipura possède aussi des effigies de Gaṅgā et Yamunā. Elles flanquent la porte qui donne

accès à la cour, Gaṅgā occupant la place de gauche et Yamunā celle de droite. Cf. *Annual A. S. I.*, année. 1913-1914, p. 47 et 49.

<sup>(2)</sup> Nom ancien de Baijnāth dont la désignation moderne est dérivée de celui du temple.

<sup>(3)</sup> *Ep. Ind.*, t. I, p. 106 et 111.

<sup>(4)</sup> Lettre de Stein à Bühler, citée par ce dernier. *Ep. Ind.*, t. II, p. 482.

tion de Baijnāth est Çaka 1126 (= 1204 après J.-C.)<sup>(1)</sup>, c'est-à-dire, au temps de la conquête musulmane. Heureusement l'édifice a survécu aux guerres nombreuses qui ont dévasté la vallée de Kāṅgrā (on se rappelle les sièges de Nagarkot par les sultans de Delhi) et même à une catastrophe plus terrible encore : le tremblement de terre du 4 avril 1905<sup>(2)</sup>.

Dans la vallée supérieure du Biās il existait une autre principauté ancienne nommée Kulūta en sanskrit (à présent Kulū), laquelle comme celle de Kāṅgrā est tombée en proie à l'avidité des Sikhs. C'est ici dans cette belle contrée près du village de Bajaurā que se trouve un temple en pierre, dédié à Mahādeva<sup>(3)</sup>. Cet édifice ne porte aucune inscription de fondation ; il se peut que ce soit une œuvre du ix<sup>e</sup> ou x<sup>e</sup> siècle. Quoique de dimensions modestes, ce temple est remarquable à cause de sa riche décoration sculpturale. Celle-ci est assez bien conservée, mais elle n'a pas échappé entièrement au vandalisme. D'après le voyageur anglais William Moorcroft, c'étaient les mercenaires du *rājā* de Kāṅgrā qui lors d'une invasion dans le domaine de Kulū ont mutilé ces belles sculptures. Ici comme partout la guerre a été désastreuse aux monuments de l'art et de la religion.

Le temple de Bajaurā nous montre encore les effigies des rivières jumelles d'Āryāvarta à leur place habituelle, Gaṅgā se tenant à gauche et Yamunā à droite de la porte<sup>(4)</sup>. Les photographies que nous reproduisons ici (pl. I et II) font voir que les deux figures sculptées en haut-relief, occupent les faces opposées des jambages et que par conséquent elles se confrontent. Les deux déesses flu-

<sup>(1)</sup> KIELHORN, *Ind. Ant.*, t. XX (1891), p. 154.

<sup>(2)</sup> *Annual A. S. I.*, année 1905-1906, p. 17.

<sup>(3)</sup> *Annual A. S. I.*, année 1909-1910, p. 22 et pl. VIII.

<sup>(4)</sup> Capt. A. F. P. HARCOURT, *The Hima-*

*layan districts of Kooloo, Lahoul and Spiti* (Londres, 1871), p. 350. Dans son exposé sur le temple de Bajaurā l'auteur fait une description minutieuse des deux images du portail sans pourtant les identifier.



BAJAURĀ.

viales sont représentées en formes purement humaines. Chacune d'elles tient sur la paume d'une main une cruche d'eau à la manière des femmes hindoues, tandis que l'autre main tient une longue tige de lotus qui se termine en une fleur stylisée d'une très belle exécution. Toutes deux sont accompagnées d'une porteuse de parasol de taille bien plus petite qu'elles; Gaṅgā a encore un autre satellite minuscule, sur la tête duquel elle appuie la main droite. Ajoutons que les deux icones — identiques par leurs emblèmes — sont caractérisées par les animaux symboliques, le *makara* et la tortue, qui les accompagnent. On observera que les déesses se tiennent debout sur un lotus conventionnel posé sur le dos de leurs montures. Ces dernières sont à peine reconnaissables sous la profusion de volutes élégantes sous lesquelles elles sont comme ensevelies et qui sans doute indiquent les ondes des grands fleuves : ce ne sont que leurs têtes qu'on peut encore nettement distinguer. Quand il s'agit de temples appartenant à une époque plus récente, on sera parfois surpris de retrouver les deux animaux transformés d'une façon curieuse. Quelquefois le *makara* est devenu un poisson ou bien le *makara* et la tortue ont été remplacés par deux oies. Après les exemples de Bajaurā il n'y a plus lieu de trop s'étonner de cette métamorphose. Évidemment les sculpteurs s'efforçaient de reproduire ce qu'ils observaient sur les temples anciens sans toutefois en saisir le vrai sens.

Un autre temple himalayen nous en fournit un exemple : c'est celui de Nūrpur, la capitale d'une petite principauté du même nom, dont les princes — les vassaux d'abord, et ensuite les rivaux des *rājās* de Kāṅgrā — se sont distingués surtout pendant les règnes des Grands-Mogols Jahāngīr et Shāhjahān. Bâti selon toute évidence par le Rājā Bāsū († 1613 A. D.) sous le règne tolérant du premier de ces deux empereurs, l'édifice fut probablement détruit pendant la rébellion du Rājā Jagat Singh, son château fort ayant été conquis par les troupes impériales en mars 1642. Il n'en reste que le sous-bassement qui reparut au jour en 1886 au cours des fouilles de

M. C. J. Rodgers du Service archéologique. En entrant dans le sanctuaire on voit encore les figures des deux rivières déifiées; la monture de Gaṅgā cependant a tout à fait l'aspect d'un poisson<sup>(1)</sup>. Un autre point à noter c'est qu'ici les deux images n'occupent pas les jambages de la porte, comme dans les temples antérieurs. Ici ce sont des figures de tout petite dimension placées aux deux côtés du seuil. La même particularité se rencontre souvent dans les temples de date récente. Malgré ces différences, il est très intéressant de retrouver les images des deux fleuves sacrés, bien que d'aspect moins imposant qu'autrefois, dans un sanctuaire relativement moderne, datant du commencement du xvi<sup>e</sup> siècle. Ainsi nous sommes à même de suivre l'évolution de ces deux figures décoratives pendant une période de plus de neuf siècles.

Dans les plaines de l'Āryāvarta aussi l'on peut citer plusieurs exemples de temples médiévaux, dont l'entrée est gardée par les deux déesses fluviales. Il faut les chercher surtout dans les endroits isolés, hors des grandes routes que les conquérants musulmans ont suivies. On en trouve un très bel exemple dans le temple en briques de Kharoḍ, petit village situé sur la rive de la Mahānadī supérieure. Les deux divinités d'une très belle exécution sont taillées en haut-relief et placées des deux côtés de la porte, dont elles occupent toute la hauteur (pl. III). Ce sont des gardiennes de porte singulièrement gracieuses; chacune d'elles tient une cruche d'eau et est accompagnée d'une porteuse de parasol<sup>(2)</sup>.

Il est très curieux de les retrouver encore à Sānchi, célèbre par ses monuments bouddhiques. Ici les deux fleuves flanquent la porte d'une chapelle délabrée qui a fait partie d'un vieux monastère

<sup>(1)</sup> *Annual A. S. I.*, année 1904-1905, p. 118 et pl. XXXVIII. Ici l'image de Gaṅgā se trouve à droite, celle de Yamunā à gauche de celui qui entre.

<sup>(2)</sup> *Annual A. S. I.*, année 1909-1910, p. 15 et pl. IV b.

L'autre temple plus petit de Kharoḍ et celui de Pūjārīpālī, décrits dans cet article semblent être décorés tous les deux de figures de Gaṅgā et Yamunā. Mais les *vāhanas* ne sont plus reconnaissables.





TEMPLE DE KHAROD.

(n° 45). On comprendra aisément que les Bouddhistes eux aussi aient orné volontiers leurs sanctuaires des statues des deux fleuves si chers aux habitants de l'Hindoustan. L'image à droite, celle de Yamunā, est assez bien conservée. D'après la description de Sir John Marshall <sup>(1)</sup> elle est encore reconnaissable par son *vāhana* « la tortue ». Elle est accompagnée d'une suivante qui se tient derrière la déesse en l'abritant d'un parasol. Entre ces deux personnages on voit une figure plus petite, peut-être celle d'un enfant, tandis qu'une figurine minuscule est assise au coin près du pied droit de Yamunā. Au dessus de la tête du personnage principal on voit le torse d'un Nāga, tandis que la porteuse de parasol est surmontée d'une fleur de lotus sur laquelle un tout petit Buddha est assis dans la *bhūmisparçamudrā*. La sculpture en question occupe la partie inférieure du jambage. Aussi la chapelle dont elle embellit l'entrée est-elle un édifice d'une date assez récente. Sir John Marshall la considère comme le plus moderne des édifices bouddhiques qui jonchent le sommet de la colline. Il l'attribue au x<sup>e</sup> ou xi<sup>e</sup> siècle. Nous constatons donc ici le même phénomène que nous avons déjà observé au cours de notre étude des temples himalayens. Plus l'époque à laquelle appartient le temple est récente, plus les déesses fluviales occupent une place inférieure.

Les villages de Kharoḍ et de Sānchi sont situés tous les deux dans la zone frontière de l'Āryāvarta et du Dakṣiṇāpatha. La question se pose : l'emploi de Gaṅgā et Yamunā comme gardiennes de porte se trouve-t-il aussi dans l'architecture religieuse de l'Inde méridionale ? M. Jouveau-Dubreuil y répond dans un sens négatif. « Dans le style nord-hindou », dit-il, « de chaque côté des portes, on voit aussi des femmes représentant des divinités fluviales. Ce su-

<sup>(1)</sup> *Annual A. S. I.*, année 1913-1914, p. 35. Sir John MARSHALL, *Guide to Sānchi* (1918), p. 125.

Une image détachée de Yamunā a été découverte parmi les ruines du mo-

nastère bouddhique de Bodh Gayā. Raj. MITRA, *Buddha Gayā* (Calc., 1878), p. 139, pl. XX, fig. 4, nous la présente comme Pṛthivī Devī, dont l'emblème d'après lui serait la tortue.



jet ne se voit jamais dans l'art dravidien des époques Pallava, Chola et Pāṇḍya<sup>(1)</sup> ». Un autre juge compétent vient confirmer son témoignage. M. R. Narasimhachar, le chef distingué du Service archéologique de Mysore, nous écrit dans une lettre datée du 22 septembre 1921 : « As far as I can remember, I have not seen any such representations in temples of Hoysala architecture in Mysore. But in some Dravidian structures of the Vijayanagar period we have on the jambs of the *Mahādvāra* or outer gate female figures standing on *Makaras* which may be supposed to represent Gaṅgā. In this connection I would refer you to p. 24 and plates III and XV of the Madras Archaeological Report for 1916-1917. I am not, however, sure if the figure is intended for Gaṅgā. No figure of Yamunā has been met with south of the Krishna river. »

Deux spécimens magnifiques des figures féminines à *makara* que M. Narasimhachar a en vue décorent l'entrée du grand *gopura* de Tāḍpatri, loué par Fergusson comme un chef-d'œuvre du style de Vijayanagar. Ce portail richement ornementé a été érigé au xvi<sup>e</sup> siècle. Le *makara*, dont il s'agit ici, est typique de l'art dravidien : c'est un monstre ressemblant plutôt à quelque pachyderme qu'à un crocodile. Quant à la déesse, elle ne porte ni fleur de lotus ni cruche d'eau. Elle saisit d'une main une vrille fleurie qui sort de la gueule du *makara*. Les assistants habituels manquent. D'après M. Havell, à qui nous devons une excellente reproduction d'une des figures de Tāḍpatri, ce serait une *apsaras*<sup>(2)</sup>. Nous comptons revenir là-dessus au cours de cet article.

Notons encore que l'iconographie de l'Indochine ainsi que celle de Java semblent ignorer les figures des fleuves sacrés de l'Hindoustan.

<sup>(1)</sup> G. JOUVEAU-DUBREUIL, *Archéologie du Sud de l'Inde* (Paris, 1914), t. I, p. 166, note.

<sup>(2)</sup> James FERGUSSON, *History of Indian and Eastern architecture*, Revised edition (Londres, 1910), t. I, p. 403 et fig. 237.

— V. A. SMITH, *Hist. of fine art in India and Ceylon* (Oxford, 1911), p. 231 et fig. 166. — E. B. HAVELL, *The ideals of Indian art* (Londres, 1911), p. 102 et pl. XIII.



GROTTE DE CANDRAGUPTA

Revenons aux exemples les plus anciens trouvés dans l'Āryāvarta et essayons d'en tracer l'origine. Ce sont les temples rupestres d'Udayagiri dans l'Inde centrale, qui appartiennent à l'époque des Guptas (c. 300-c. 600 après J.-C.). La date de ces grottes est fixée par deux inscriptions dédicatoires du règne de Candragupta II, dont l'une est datée de l'an 82 de l'ère Gupta (= 401 A. D.)<sup>(1)</sup>. Cette inscription lui a valu le nom de « grotte de Candragupta » par lequel les archéologues ont l'habitude de la désigner (pl. IV). Les deux autres caves du même groupe — Cunningham les a baptisées « Viṇā Cave » et « Amṛta Cave » — montrent elles aussi les figures jumelles placées des deux côtés de l'entrée. Dans l'Amṛta Cave la sculpture est un peu plus détaillée, il se peut qu'elle ait été exécutée après les deux autres.

Or ces premières ébauches de la période Gupta se distinguent par un trait singulier que M. V. A. Smith n'a pas manqué de signaler : ici les déesses ont toutes les deux pour monture un *makara* ou crocodile conventionnel. Loin d'être une innovation, la particularité que nous venons de constater dans l'art dravidien, remonte donc à une tradition séculaire. L'éminent archéologue que nous venons de nommer y joint encore une autre observation également juste, sans pourtant en reconnaître toute la portée. « Similar goddesses », remarque-t-il<sup>(2)</sup>, « are found in many places, and are specially characteristic of the Gupta style. Often the Jumna on one side is personified by the female standing on a tortoise while the corresponding figure, representing the Ganges, stands on a *makara*; but at Udayagiri both the figures alike are on *makaras*. In the earlier

<sup>(1)</sup> A. CUNNINGHAM, *A. S. R.*, t. X, p. 49 et pl. XVII. — J. BURGESS, *Ancient monuments of India*, pl. 215. — J. F. FLEET, *Corpus inscriptionum indicarum*, t. III, p. 21. Il faut noter que l'inscription datée de l'an 82 se trouve, il est vrai, auprès de l'entrée de la cave dite de Candragupta, mais que l'objet de la

donation n'y est pas mentionné. L'inscription non datée se rapporte à la dédication d'une autre grotte. Il y a encore une troisième inscription qui est datée de l'an Gupta 106 (= A. D. 425-426) et qui appartient donc au règne de Kumāragupta.

<sup>(2)</sup> V. A. SMITH, *op. cit.*, p. 160.

examples the goddesses are placed at the top and in the later at the bottom of the jambs ».

Ce dernier fait — nous le verrons aussitôt — est un indice important. Commençons par le préciser. Dans les temples rupestres d'Udayagiri les deux figures, qu'on croit représenter Gaṅgā et Yamunā sont placées environ à la hauteur du linteau. Ceci s'applique aussi aux caves célèbres d'Ajanṭā, où les deux déesses, qui sont assez fréquentes, se trouvent toujours absolument dans la même position <sup>(1)</sup>. Ajoutons qu'à Ajanṭā comme à Udayagiri l'une et l'autre des deux figures se tiennent debout sur un *makara*; d'ordinaire elles sont ombragées du feuillage d'un arbre. Dans l'architecture médiévale représentée par les sanctuaires de Mārtaṇḍ, Baijnāth, Bajaurā et Nagoḍ, que nous avons discutés plus haut, les deux icônes de dimension grandiose décorent les jambages du portail, dont parfois elles occupent toute la hauteur. Enfin nous les trouvons tout en bas aux deux côtés du seuil, comme nous avons pu le constater à Nūrpur et à Sānchi. Ainsi on pourrait dire que les deux déesses sont descendues graduellement, tout en conservant leur fonction de *dvārapālikā* <sup>(2)</sup>.

Rappelons-nous maintenant leur première position d'Udayagiri et d'Ajanṭā et souvenons-nous que dès le début toutes deux sont associées avec le *makara* et nous aurons acquis les indices nécessaires pour tracer leur origine. Il faut pour cela remonter à l'art bouddhique de l'Inde centrale. Les célèbres *toranas* du *stūpa* de Sānchi sont décorés de deux figures de femme qui reliaient le côté

<sup>(1)</sup> Elles figurent dans les caves I, V, VII, XVI, XVII, XXII, XXIV et XXVI, lesquelles ont été toutes attribuées à une période tardive, c'est-à-dire au VI<sup>e</sup> ou VII<sup>e</sup> siècle. Voir FERGUSSON et BURGESS, *Cave temples of India* (1880); et BURGESS, *Buddhist cave temples* (1883).

<sup>(2)</sup> On fera bien de ne pas prendre la règle ici formulée dans un sens trop ab-

solu. Il y a des exemples de l'époque Gupta où les fleuves se trouvent tout en bas du jambage, comme la sculpture de Gaṛhwā reproduite par M. V. A. SMITH, *op. cit.*, p. 166 et fig. 115. Il faut cependant observer qu'il s'agit ici de fragments et on se demande s'ils ont été combinés d'une façon juste. Cf. CUNNINGHAM, *A. S. R.*, t. X, pl. VI.



STŪPA DE SĀNCHI.

extérieur des chapiteaux à la première architrave. Celle du côté droit de la porte orientale a été entièrement conservée *in situ* (pl. V). M. Foucher la décrit dans les termes suivants <sup>(1)</sup> : « Les plus intéressantes [des figures détachées en ronde bosse] sont les fées (*yakṣiṇī*) qui découpent, avec la retombée du manguier auquel elles se suspendent des deux bras, une console si ingénieusement décorative. La figure de droite est seule conservée. Comme les hommes, elle porte un long pagne, seulement fait d'une étoffe plus transparente. Ses cheveux, curieusement relevés en pinceau sur le sommet de la tête, s'étalent sur le dos. Aux boucles d'oreille, au collier et aux bracelets des poignets, elle a joint les anneaux des chevilles, qui lui montent jusqu'aux genoux, et la pièce caractéristique de la toilette des femmes indiennes, la riche ceinture de joaillerie recouvrant les hanches. »

Un autre juge très compétent en question d'esthétique, M. Havelle, loue la valeur artistique de la même image de femme et il y ajoute une excellente reproduction <sup>(2)</sup>.

Ces louanges cependant ne suffiront pas à faire comprendre le rapport qui selon nous existe entre les cariatides de Sānchi et les figures d'Udayagiri et d'Ajaṇṭā dont il s'agit ici. C'est l'art de Mathurā qui nous fournira le « missing link » et la clef de l'énigme. Parmi les nombreuses pièces de sculpture découvertes par le docteur Führer pendant ses fouilles au Kaṅkāli Tīlā et conservées maintenant au musée de Lucknow il y a une sculpture fragmentaire que M. V. A. Smith <sup>(3)</sup> a publiée avec quelques autres fragments dans la planche XXXVI de son *Jain Stūpa of Mathurā*. En décrivant ces

<sup>(1)</sup> A. FOUCHER, *La porte orientale du Stūpa de Sānchi*, Bibl. de vulg. du Musée Guimet, t. XXXIV (1910), p. 45 (cf. aussi p. 17) et *The beginnings of Buddhist art* (1917), p. 89.

<sup>(2)</sup> E. B. HAVELL, *Indian sculpture and painting* (Londres, 1908), p. 99 et pl. XXX.

<sup>(3)</sup> V. A. SMITH, *The Jain Stūpa and other antiquities of Mathurā*. A. S. I. New Imp. Series, t. XX (Allahabad, 1901), p. 33 et pl. XXXVI, fig. 1.

Cet ouvrage fut annoncé par M. A. F[OUCHER], *B. É. F. E.-O.*, t. I (1901), p. 375.

pièces, l'auteur se limite à remarquer qu'elles sont trop mutilées pour être d'aucun intérêt. Pourtant nous allons voir que c'est précisément un de ces fragments dédaignés qui nous fournira le chaînon nécessaire (pl. VI a).

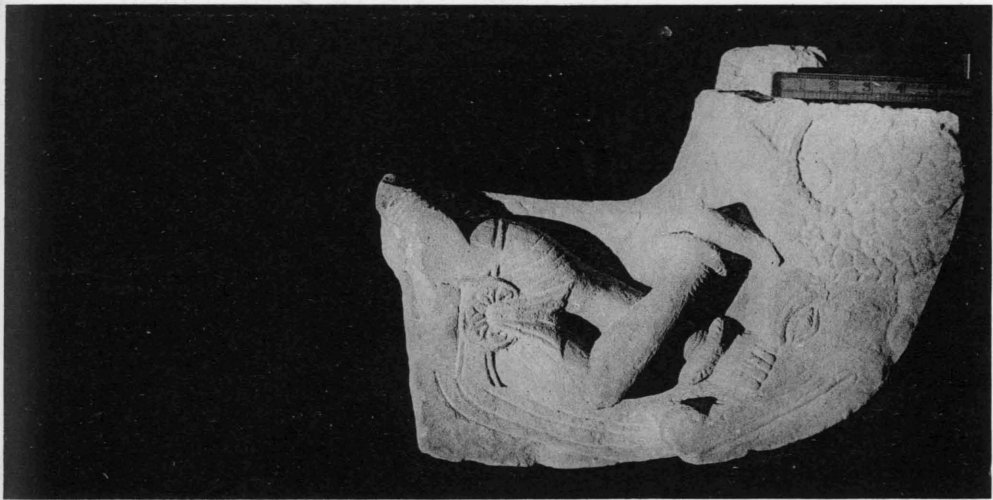
Il représente la moitié inférieure d'une figure de femme debout sur un *makara*. En comparant les pièces que M. Smith a reproduites dans les planches XXXIV et XXXV de son ouvrage, on sentira d'emblée qu'il s'agit de consoles semblables à celles que nous avons signalées à Sānchi. Bien que d'un point de vue artistique les dernières soient décidément supérieures à celles de Mathurā qui en sont dérivées, il faut cependant admettre que celles-ci ne sont pas aussi dépourvues de charme que les reproductions d'après des dessins nous le feraient croire. Nous sommes donc heureux d'en pouvoir offrir ici de meilleures reproductions (pl. VI b et c) faites d'après des photographies que le directeur du musée de Lucknow nous a procurées.

On voit que les deux figures complètes se tiennent comme celles de Sānchi sous un arbre dont d'une main elles saisissent un rameau. Ce sont donc de vrais *gālabhañjikās*. Leurs *vāhanas* au contraire varient : l'une est montée sur un nain, la deuxième sur un éléphant, tandis que la troisième, comme nous l'avons déjà observé, se tient sur un *makara* — demi-poisson, demi-crocodile. Nous ne devons certainement pas cette variété de montures à une invention des sculpteurs de Mathurā, car souvenons-nous des figures de pilier rigides et solennelles de style archaïque, qui gardent les portes de Bharhut<sup>(1)</sup> : elles sont associées avec ces mêmes *vāhanas* — nain, éléphant et *makara*. Or ces personnages sont marqués par des inscriptions comme *yakṣiṇī* et *devatā*. Elles appartiennent

<sup>(1)</sup> A. CUNNINGHAM, *The Stūpa of Bharhut* (Londres, 1879), p. 19 et pl. XXII et XXIII. V. A. SMITH, *History of fine art in India and Ceylon*, p. 73 et fig. 44 et 45. Un auteur bengalais, M. Akshay

Kumar Maitra (*Rūpam*, n° 6; avril 1921. p. 5) a déjà soupçonné une relation entre les figures des déesses fluviales Gaṅgā et Yamunā et celles des *yakṣiṇī* de Bharhut.





SCULPTURES DU MUSÉE DE LUCKNOW.



donc à cette classe nombreuse de *dīi minores* que la population de l'Inde tient encore aujourd'hui en grande vénération. Il y a lieu de croire avec M. Foucher que les cariatides de Sānchi et Mathurā représentent des êtres surhumains pareils.

Reconstruisons maintenant la console brisée du Kaṅkāli Tīlā, celle de la fée au *makara*, et imaginons-nous un *torāṇa* ornémenté d'une paire de cariatides de ce genre. Comparons ensuite le monument ainsi restauré aux portails des temples rupestres d'Udayagiri, et il ne peut pas subsister de doute que les deux déesses fluviales de l'architecture brahmanique aient été empruntées aux monuments antérieurs de l'art bouddhique. La position des figures d'Udayagiri et d'Ajaṇṭā s'explique tout à coup. On comprend aussi pourquoi ces figures se penchent en dehors d'une façon si singulière — trait curieux que Cunningham n'a pas manqué d'observer. D'après lui, il faudrait penser à une imitation de structures en bois et, au fond, il a raison, puisque les *torāṇas* de Bharhut et Sānchi sont des copies d'édifices en charpente.

Reste à savoir si ces dames au *makara* que nous trouvons à Udayagiri et à Ajaṇṭā, représentent en effet les deux fleuves sacrés de l'Āryāvarta. Sont-ce même des déesses fluviales? Nous avons reconnu leurs prototypes immédiats comme étant des *yakṣiṇīs*. Les sculpteurs y ont-ils encore vu des fées ou ont-ils voulu représenter des ondines? Qui prétendra deviner leur pensée? Ce n'est que lorsque les deux figures sont différenciées par leurs *vāhanas* — l'une ayant le *makara* et l'autre la tortue — qu'il y a lieu de supposer qu'il s'agit vraiment des deux fleuves déifiés, Gaṅgā et Yamunā. Il faut remarquer que, quand elles apparaissent sur les caves brahmaniques, elles sont encore abritées sous l'ombrage d'un arbre. C'est en effet le motif de la « Femme avec l'arbre », comme l'a appelé M. Smith. De plus, elles ne portent aucun emblème qui pourrait les caractériser comme des fleuves personnifiés. Prenons par exemple le beau relief de Besnagar (pl. VII) que M. Smith loue à juste titre comme une des compositions les plus gracieuses

de l'art indien <sup>(1)</sup>. Nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur en ce qui concerne son appréciation esthétique. Seulement nous nous demandons si son identification avec « la déesse du Gange » ne serait pas quelque peu prématurée. Avouons que même l'appellation plus générale de « déesse fluviale » ne serait pas suffisamment justifiée. Ce que nous trouvons ici est un groupe tout à fait semblable aux sculptures correspondantes de la grotte dite de l'Amṛta à Udayagiri. Dans chacun de ces deux bas-reliefs, la figure principale est accompagnée de deux petits satellites, dont l'un semble lutiner le *makara*. C'est un motif bien connu que nous retrouvons déjà dans l'art bouddhique de Mathurā.

Nous venons de dire que le bas-relief de Besnagar ressemble à ceux de la cave de l'Amṛta à Udayagiri. Malheureusement les sculptures de cette grotte sont assez érodées. Pourtant on peut encore distinguer avec certitude que les figures qui flanquent le portail ont, l'une et l'autre, le *makara* comme monture. C'est pourquoi nous avons le droit de supposer que la pièce perdue qui faisait pendant avec la belle sculpture de Besnagar doit avoir représenté une déesse ou nymphe qui avait le même *vāhana*. Il y a encore une circonstance qui corrobore cette supposition. Sur les monuments postérieurs où l'on trouve les deux déesses différenciées par leurs *vāhanas*, le crocodile et la tortue, c'est Gaṅgā qui se tient à gauche, tandis que Yamunā est placée à droite du spectateur. Or le bas-relief de Besnagar doit avoir occupé la place droite, comme le prouve la forme de l'encadrement.

Donc les temples les plus anciens nous montrent les deux déesses, chacune sur un *makara*. Sans doute c'est une circonstance curieuse de ne trouver jamais d'autre *vāhana* : ni la tortue qui plus tard devient la monture distinctive de Yamunā, ni — fait encore

<sup>(1)</sup> V. A. SMITH, *Indian sculpture of the Gupta period*, *Ostasiatische Zeitschrift*, t. III (1914), p. 9 et fig. 3. Voir aussi, du même auteur, *Fine art in India*,

p. 162 et fig. 112. Il est difficile de comprendre pourquoi l'auteur croit reconnaître Kārttikeya en un des petits assistants de la déesse.



GAṄGĀ.

plus remarquable — aucun de ces *vāhanas* à formes multiples, nain, éléphant, etc., qu'on trouve à Bharhut et Mathurā.

Essayons de nous représenter l'évolution du motif. Evidemment les sculpteurs qui ornaient les caves d'Ajanṭā et d'Udayagiri ont imité le motif de la Yakṣiṇī au *makara* qu'ils trouvaient sur les anciens monuments du bouddhisme. Peut-être n'ont-ils pas eu l'intention de représenter autre chose que des Yakṣiṇīs. Bientôt la présence du *makara*, l'animal aquatique par excellence<sup>(1)</sup>, doit avoir suggéré aux croyants l'idée que c'étaient des déesses fluviales et, puisqu'elles apparaissaient toujours en couple, on aura vite fait d'y reconnaître le fleuve sanctissime, la Gaṅgā, avec sa sœur jumelle, la Yamunā. Aurait-on pu se représenter des figures de meilleur augure pour orner l'entrée des temples que les divinités vénérées de ces deux grands fleuves ?

On comprend qu'ensuite les imagiers aient éprouvé le besoin de différencier les deux sœurs divines : ils recoururent au procédé efficace des *vāhanas*. Tandis que Gaṅgā, l'aînée, garda le *makara*, on assigna à Yamunā un autre animal associé avec l'eau — la tortue. Plus tard, l'iconographie médiévale du Nord de l'Inde munit les deux divinités de leurs emblèmes typiques : la fleur de lotus et la cruche d'eau. L'arbre, devenu superflu, disparut et on leur accorda le parasol distinctif des rois et des dieux.

Ainsi nous pouvons démêler la genèse de deux figures remarquables du Panthéon brahmanique et même fixer la date approximative de leur naissance. Car nous avons vu que la grotte de Candragupta, comme l'indique une inscription dédicatoire, fut creusée vers 401 après J.-C. Or le temple célèbre de Deogarh qui, d'après Burgess, date d'environ 600 — nous montre les deux divinités distinguées par le *makara* et la tortue<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> Kṛṣṇa dit dans la *Bhagavadgītā*, X, 31 : *jhaṣāṇām makaraḥ cāsmi srotasām asmi Jāhnavī*.

<sup>(2)</sup> CUNNINGHAM, *A.S.R.*, t. X, p. 106-

107 et 110 et pl. XXXVI. BURGESS, *Ancient monuments*, pl. 249. Ici les deux déesses sont abritées sous un parasol qui remplace l'arbre.

Un autre exemple, plus antique, nous est conservé sur le temple de Tigowa ou Tigawa, lequel, d'après Cunningham, ne peut pas être postérieur au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle. « The Ganges », remarque cet auteur <sup>(1)</sup>, « is represented standing on a crocodile and plucking a fruit from a custard-apple tree; while the Jumna is standing on a tortoise and plucking a fruit from a mango tree. »

Le processus dont nous avons essayé de suivre l'évolution doit donc s'être accompli pendant le <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle : c'est alors que naquirent les types iconographiques de Gaṅgā et de Yamunā. Cela n'empêche pas que le motif antique des deux déesses à *makara* se maintient et qu'on pourrait en citer bien des exemples datant d'une époque postérieure à 500. Dans l'art dravidien — nous l'avons déjà constaté au cours de cette étude — ce motif s'est même maintenu jusqu'au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle. C'était donc pour cause que M. Narasimhachar hésitait à identifier avec Gaṅgā ces deux figures qu'on trouve à Tāḍpatri et ailleurs. Avec plus de raison, on pourrait les nommer *yakṣiṇī* ou bien, comme le veut M. Havell, *apsaras*.

Il est vrai qu'une difficulté semble s'opposer à l'interprétation proposée par nous. A côté de la cave de Candragupta à Udayagiri, il y a une grande représentation du Varāha-avatāra taillée à même le roc. Ce bas-relief de dimensions imposantes couvre le fond d'une excavation peu profonde, dont les deux côtés latéraux montrent une scène identique : Cunningham y reconnut la descente du Gange <sup>(2)</sup>. Dans chacun de ces deux bas-reliefs on voit deux figures de femme, lesquelles, l'une debout sur un *makara* et l'autre sur une tortue, semblent s'avancer sur la surface des eaux, tandis que plus bas un troisième personnage de sexe mâle se

<sup>(1)</sup> CUNNINGHAM, *A.S.R.*, t. IX, p. 46 et pl. X. Cf. aussi V. A. SMITH, *Indian sculpture of the Gupta period* (*Ostasiatische Zeitschrift*, t. III [1914], p. 8 et fig. 2).

<sup>(2)</sup> CUNNINGHAM, *A.S.R.*, t. X, p. 48 et

pl. XVIII. L'auteur parle de « the descent of the Ganges and Jumna ». Notons cependant que le mythe célèbre des époques indiennes ne se rapporte qu'au premier de ces deux fleuves. BURGESS, *Ancient monuments*, pl. 216-217.



VARĀHA-AVATĀRA.



trouve au milieu des ondes qui le couvrent jusqu'aux genoux (pl.VIII). Si ces deux premières personnes, comme le croit Cunningham, représentent en effet Gaṅgā et Yamunā, on trouverait le type iconographique des deux déesses fluviales déjà fixé dans cette sculpture.

Il nous semble que l'explication avancée par Cunningham est insuffisamment fondée<sup>(1)</sup>. Nous croyons que les reliefs des deux parois latérales ne sont pas des scènes isolées, mais qu'ils font partie du grand tableau central qui représente le troisième avatār de Viṣṇu. Observons seulement que les lignes ondoyantes — indiquant les eaux de l'océan — continuent jusqu'à la même hauteur sur les deux reliefs à côté. Quant aux trois personnages qu'on y voit, nous croyons que ce sont deux déesses fluviales qui, avec leur époux Sāgara, viennent honorer Viṣṇu, sauveur du monde. Ainsi elles s'associent au groupe de divinités qui couvrent le fond du grand tableau central. Préfère-t-on cependant les nommer Gaṅgā et Yamunā? Nous ne nous y opposerons nullement. Seulement, il est permis de poser la question : le grand relief, à quel temps appartient-il? Il n'est aucunement nécessaire d'admettre qu'il est contemporain de la grotte avoisinante de Candragupta. Il est très possible que ce soit une œuvre postérieure exécutée vers la fin du ve siècle.

Au cours d'une étude intéressante, M. Foucher a démontré qu'une image familière de l'iconographie brahmanique — celle de Gaja-Lakṣmī, c'est-à-dire la déesse de la fortune, baignée par une paire d'éléphants — fut empruntée à l'art bouddhique où elle symbolisait la naissance miraculeuse du Buddha. Nous sommes heureux de pouvoir confirmer cette interprétation aussi ingénieuse que plausible de l'éminent savant en signalant un cas tout à fait analogue. Ici nous venons de voir comment les artistes créateurs

<sup>(1)</sup> Qu'on se rappelle le rocher sculpté de Māmallapuram ou Mavalipuram sur la côte de Coromandel, dans lequel

M. Goloubew a reconnu une représentation de la descente du fleuve Gange sur la terre. Voir *Ars asiatica*, III (1921).

des premiers temples brahmaniques ont adapté un certain motif de l'ancienne école bouddhique et comment, sous leurs mains, ce motif a pris un sens nouveau religieux. C'est l'évolution de ce motif remarquable que nous avons essayé d'esquisser dans ces pages. Puisse l'Ecole Française d'Extrême-Orient les accepter comme un hommage respectueux présenté à l'occasion de son vingt-cinquième anniversaire.



UNE  
INSCRIPTION JAPONAISE  
DE L'AN 623,

PAR

CL.-E. MAITRE,

ANCIEN DIRECTEUR DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

---

Le célèbre temple Hōryū-ji 法隆寺 en Yamato a été fondé par le prince Shōtoku Taishi 聖德太子 en la 15<sup>e</sup> année du règne de l'Impératrice Suiko 推古天皇 (607), à l'Ouest et en prolongement du temple d'Ikaruga (Ikaruga-dera 斑鳩寺) qu'il avait fondé quelques années auparavant, en 593 semble-t-il, et où il s'était construit en 601 un palais (Ikaruga no miya 斑鳩宮) qu'il habita à partir de 605 et où il mourut en 622 <sup>(1)</sup>. Une très vive contro-

<sup>(1)</sup> Nous avons résumé dans ces quelques lignes le résultat d'une comparaison attentive des textes, souvent confus et parfois contradictoires, des chroniques et mémoires rédigés à des époques diverses par des moines du Hōryū-ji : ces chroniques et mémoires, dont nous aurons l'occasion de citer les principaux, nous ont transmis ce qu'on appelle « la tradition du Hōryū-ji », et complètent et rectifient sur de nombreux points, pour l'époque de l'introduction et des premiers succès du bouddhisme au Japon, les données

des histoires officielles. Le *Nihongi* — que nous citerons toujours d'après l'édition du *Kokushi taikō* 國史大系, dont il forme le tome I, et sur lequel cf. *B.É.F.E.O.*, III (1903), p. 576 — signale bien le commencement de la construction à Ikaruga d'un palais pour le prince Shōtoku en 601 (I. xxiii, p. 375, col. 5; cf. la traduction anglaise d'Aston, *Nihongi*, II, 125, et la traduction allemande de Florenz, *Japanische Annalen*, 8), l'installation du Prince dans ce nouveau palais en 605 (*Ibid.*, p. 380, col. 8;

verse s'est engagée au Japon, entre érudits, il y a une vingtaine d'années, sur la question de savoir si les bâtiments les plus véné-

ASTON, II, 134, et FLORENZ, 22) et des dons qu'il fit au temple d'Ikaruga en 606 (p. 381, col. 9; ASTON, II, 135, et FLORENZ, 24), mais il ne mentionne ni la fondation de l'Ikaruga-dera ni celle du Hōryū-ji. Un mémoire qui fut présenté à l'Empereur Shōmu 聖武天皇 la 19<sup>e</sup> année Tempyō 天平 (747), et dont le texte, qui, par une heureuse fortune, nous est parvenu intégralement, a été publié par FUKUCHI Mataichi 福地復一 dans la revue d'art *Kokka* 國華 (n° 25, octobre 1891), le *Hōryū-ji garan engi ryūki shizaichō* 法隆寺伽藍緣起流記資財帳, relate une donation de terrains faite par Shōtoku à l'Ikaruga-dera en la 6<sup>e</sup> année du règne de Suiko (598) : ce temple existait donc déjà à cette date. Une chronique très postérieure — elle a été rédigée la 3<sup>e</sup> année Ninji 仁治 (1242) par le prêtre KENSHIN 顯真 — mais fondée sur des documents beaucoup plus anciens, le *Shōtoku Taishi den shiki* 聖德太子傳私記 ou *Kokon mokuroku shō* 古今目錄抄 (publiée à Tōkyō, en 1903, par la société Kosho hozon kwai 古書保存會, dans le 2<sup>e</sup> fascicule du *Zoku-zoku gunsho ruiju* 續續群書類從), fixe à la 1<sup>re</sup> année de Suiko (593) la construction de l'Ikaruga-dera (qu'il appelle Hōryū-ji, les deux termes étant devenus à cette époque synonymes). Les bâtiments élevés à Ikaruga ne durèrent pas longtemps : d'après le *Nihongi*, le palais fut brûlé en la 2<sup>e</sup> année (643) du règne de l'Impératrice Kōgyoku 皇極天皇 (I. XXIV, p. 415, col. 7; ASTON, II, 182, et FLORENZ, 83), et les édifices religieux

furent à leur tour la proie de l'incendie en la 8<sup>e</sup> année (669) du règne de l'Empereur Tenchi 天智天皇 (I. XXVII, p. 483, col. 7; ASTON, II, 292, et FLORENZ, 212). Cet ensemble s'élevait là où se trouve aujourd'hui le Tō-in 東院, c'est-à-dire le groupe de bâtiments formant la partie est du Hōryū-ji actuel : ces bâtiments, érigés la 11<sup>e</sup> année Tempyō (739) sur la supplique du prêtre Gyōshin 行信 et du reste souvent réparés depuis cette époque, firent dès le début partie intégrante du Hōryū-ji, de sorte que de très bonne heure on cessa de faire toute distinction entre les termes de Hōryū-ji et d'Ikaruga-dera. Quant à la construction en 607 du Hōryū-ji proprement dit, dont le nom primitif paraît avoir été Hōryū-gakumon-ji 法隆學門寺, elle est attestée par les deux chroniques que nous avons citées, le *Shizaichō* et le *Den shiki* (dans cette dernière avec des variantes), et par le *Jōgū Ilōō teisetsu* 上宮法王帝說, texte historique de première importance, d'auteur inconnu, mais peut-être antérieur au *Nihongi* (il a été publié d'abord dans le *Gunsho ruiju* 群書類從 — sur cette collection, cf. *B.É.F.E.-O.*, III, 1903, p. 575 — section « Biographies » 傳部, I. LXIV; il en a été fait en 1910, à Tōkyō, une édition séparée sous le titre de *Hōō teisetsu shōchū* 法王帝說證注 avec les commentaires en chinois de KARIYA [Mochiyuki] Ekisai 狩谷[望之]桧齋 rédigés en 1821 : c'est d'après cette édition que nous le citerons). C'est du reste en 607, ainsi que l'atteste l'inscription gravée sur sa gloire, que fut

rables du temple, le Sanctuaire principal ou Pavillon d'Or (Kondō 金堂), la Tour à cinq étages ou Pagode (Tō 塔 ou Tōba 塔婆, *Stūpa*) et la Porte centrale de l'enceinte intérieure (Chūmon 中門), nous sont parvenus dans leur état primitif, ou si au contraire ils ont été détruits dans un grand incendie qui, au dire du *Nihongi*, aurait fait en 670 table rase du Hōryū-ji <sup>(1)</sup>, et réédifiés de 708 à 711, comme le veulent d'autres textes <sup>(2)</sup>, sur un ordre donné par

fondue et consacrée la statue de Yakushi 藥師 (Bhaiṣajyaguru), qui était primitivement l'idole principale du temple.

<sup>(1)</sup> «[9<sup>e</sup> année du règne de Tenchi Tennō], été, 4<sup>e</sup> lune commençant par le jour 癸卯, jour 壬甲 [30<sup>e</sup> de la lune = 24 mai 670]. Après le milieu de la nuit, un incendie éclata au Hōryū-ji. Il ne resta pas un seul bâtiment (一屋無餘). Il y eut de violentes averses avec coups de tonnerre.» (L. XXVII, p. 484, col. 2; ASTON, II, 293, et FLORENZ, 213). La forme catégorique de ce texte ne doit pas trop faire illusion : on trouve la même précision dans nombre de passages du *Nihongi* rapportant des faits manifestement controuvés. Il est à noter que toutes les chroniques du temple, sans exception, ignorent l'incendie de 670. L'une d'elles, le *Shōtoku Taishi denshō jogi* 聖德太子傳抄助義, dit même de la façon la plus positive : «En la 4<sup>e</sup> année Enchō 延長 (926), un incendie allumé par la foudre détruisit entièrement le Pavillon des Conférences (Kōdō 講堂), le Bâtiment du Nord (Hokushitsu 此室) et la Bibliothèque du Tripiṭaka (Sankyō-in 三經院). En dehors de celui-là, il n'y a jamais eu d'incendie au temple depuis sa construction par le Taishi. C'est pour vanter cette immunité qu'on dit que le Hōryū-ji n'a

jamais connu le feu.» Une autre chronique, le *Shōtoku Taishi den hoketsuki* 聖德太子傳補闕記, rédigée probablement dans la première moitié du ix<sup>e</sup> siècle et publiée dans le *Gunsho ruiju* (section «Biographies», l. LXIV), dit : «En l'année *ka-no-e uma* 庚午, le 30<sup>e</sup> jour de la 4<sup>e</sup> lune, au milieu de la nuit, un incendie éclata à l'Ikaruga-dera.» Ce sont exactement l'année cyclique, la lune et le jour où le *Nihongi* place l'incendie du Hōryū-ji : mais il est clair par le contexte du *Hoketsuki* que, dans cette chronique, il s'agit du cycle sexagénaire antérieur, c'est-à-dire de l'année 610, et non de l'année 670. Si la version du *Hoketsuki* était exacte, il en résulterait que le *Nihongi* aurait, par une erreur dont ce ne serait pas le seul exemple, déplacé d'un cycle cet événement, et de plus substitué Hōryū-ji à Ikaruga-dera, à la faveur de la confusion qui s'est produite de très bonne heure entre les deux noms.

<sup>(2)</sup> Notamment le *Shichi daiji nempyō*, 七代寺年表, chronique des sept grands temples de Nara qui remonte peut-être au ix<sup>e</sup> siècle, et qui a été insérée dans la section «Bouddhisme» 釋家部, l. 792, du *Zoku gunsho ruiju* 續群書類從. D'autre part l'*Iroha jirui shō* 伊呂波字類抄, sorte de dictionnaire encyclopédique composé de

l'Impératrice Gemmei 元明 la 1<sup>re</sup> année Wadō 和銅 (708). Quoi qu'il en soit, personne ne conteste qu'un certain nombre de statues de bronze, de bois et de laque sèche, remontant à l'époque de la fondation du temple ou, plus généralement, à la première moitié du vii<sup>e</sup> siècle, nous aient été conservées intactes. C'est le cas en particulier de l'un au moins des trois groupes de bronze représentant des triades bouddhiques<sup>(1)</sup>, qui sont alignés face au Sud sur la plateforme formant autel<sup>(2)</sup> du Kondō<sup>(3)</sup>. Celui qui occupe actuellement

1144 à 1180 par TACHIBANA Tadakane 橘忠兼, donne, à propos du Hōryū-ji, une citation d'une chronique perdue, dont le titre seul paraît établir la reconstruction de ce temple pendant la période Wadō, le *Wadō nenchū zōryū ji engi* 和銅年中造立寺縁記. On a fait état aussi d'un témoignage indirect, qui paraît au premier abord avoir un grand poids, celui de l'*Engi ryūki shizaichō* de 747 : d'après ce mémoire, les quatre groupes de statuettes en terre qui ornent l'étage inférieur de la Pagode et les deux statues de Ni-ō 二王 du Chūmon sont de la 4<sup>e</sup> année Wadō (711), et on est assez naturellement tenté d'en conclure que ces deux bâtiments eux-mêmes venaient alors d'être édifiés ou réédifiés. Mais la légitimité de cette conclusion est infirmée par d'autres passages du même ouvrage : il mentionne en effet des donations faites au Hōryū-ji par l'Impératrice Jitō 持統 en 693 (don d'un chevalet à sūtra, de broderies et de tentures) et en 694 (don d'un sūtra), c'est-à-dire précisément dans la période comprise entre 670, date de la destruction complète du temple suivant le *Nihongi*, et 708, date présumée de sa réédification. A vrai dire, l'absence dans le *Shizaichō* de toute allusion à l'incendie de 670 et

surtout à la reconstruction de 708-711, qui, ayant précédé de moins de quarante ans la rédaction du mémoire (747), aurait eu lieu du vivant même de ses auteurs, est, à mon avis, l'un des arguments les plus forts qu'on puisse invoquer contre la restauration en Wadō d'un temple complètement détruit 38 ans auparavant. Mais il y eut sans doute à cette époque des travaux de réfection très importants dont les chroniques que nous avons citées ont conservé le souvenir. J'avais moi-même, dans une étude publiée en 1900 (*L'Art du Yamato*, extrait de la «Revue de l'art ancien et moderne»), à une époque où j'ignorais que ce problème se posât, cherché à établir par l'étude des œuvres elles-mêmes que non seulement les groupes de statuettes de la Pagode (note de la p. 11), mais aussi les célèbres fresques du Kondō (p. 19), ne devaient pas être antérieures au viii<sup>e</sup> siècle.

<sup>(1)</sup> *Sanzon* 三尊, un Buddha assis entouré de deux assistants debout (*kyōji* 脇士) qui sont des Bodhisattvas.

<sup>(2)</sup> *Butsudan* 佛壇.

<sup>(3)</sup> Sur sa longueur Est-Ouest la nef du Kondō est divisée en 5 travées par les rangées de colonnes supportant sa double toiture. Au lieu que l'autel soit, comme

la place d'honneur <sup>(1)</sup> est le célèbre Shaka sanzō 釋迦三尊 <sup>(2)</sup>, formé de Shaka (Śākyamuni) accompagné de Yakuō 藥王 et de Yakujō 藥上 (Bhaiṣajyarāja et Bhaiṣajyasamudgata) <sup>(3)</sup>. Au dos de la gloire

dans les temples plus tardifs, appliqué contre la paroi nord du sanctuaire, il est constitué par une plate-forme rectangulaire qui s'élève au centre même de la nef et dont les quatre faces, parallèles aux murs de l'édifice, en sont séparées par un déambulatoire large d'une travée. Dans le sens Est-Ouest la longueur du Butsudan est donc égale à celle de trois travées, celles que délimitent les colonnes supportant le toit intérieur, le plus élevé. Chacun des trois groupes de bronze est placé sous une sorte de dais sculpté et orné (*tengai* 天蓋) suspendu dans l'une de ces travées. Ces trois groupes représentent respectivement : travée est, Yakushi 藥師 (Bhaiṣajyaguru) entouré de Nikkō 日光 et de Gwakkō 月光 (Sūryaprabha et Candraprabha), groupe fondu et consacré, d'après l'inscription au dos de la gloire du Buddha, en la 15<sup>e</sup> année de Suiko (607) pour le repos de l'âme de l'Empereur Yōmei 用明, mort en 587, et dont les deux Bodhisattvas ont été refaits à une date postérieure; — travée centrale, Shaka entouré de Yakuō et de Yakujō (c'est le groupe dont nous nous occupons ici); — travée ouest, Amida 阿彌陀 (Amitābha) entouré de Kwanon 觀音 et de Seishi 勢至 (Avalokiteśvara et Mahāsthāmaprāpta). Ce dernier groupe est le seul qui ait été refait entièrement; l'œuvre primitive, qui était du VII<sup>e</sup> siècle, fut volée pendant la période Shōtoku 承徳 (1097-1098), et celle qui l'a remplacée, due au statuaire Hokkyō Kōsnō 大佛師法橋康勝, quatrième

fil du célèbre UNKEI 運慶, a été exécutée, d'après l'inscription qu'elle porte, en 1231 et 1232.

<sup>(1)</sup> Il n'en était pas ainsi à l'origine. D'après le *Den shiki* (p. 49 de l'édition du *Zoku-zoku gunsho ruiju*), c'était le Yakushi sanzō, contemporain du reste de la fondation du temple, qui occupait la travée centrale et était ainsi la divinité principale (*honzon* 本尊) du sanctuaire; mais plus tard, et pour des raisons, semble-t-il, purement esthétiques, on lui substitua à la place d'honneur le Shaka sanzō, qui était de dimensions plus considérables.

<sup>(2)</sup> Il en existe de nombreuses reproductions. Bornons-nous à signaler celle qui a été donnée dans l'histoire de l'art japonais publiée pour l'Exposition universelle de Paris de 1900 : pl. XXXIV de la 2<sup>e</sup> édition japonaise, [*Kōhon*] *Nihon Teikoku bijutsu ryakushi* [稿本] 日本帝國美術略史, Tōkyō, 1908 (la 1<sup>re</sup> édition est de 1901), et pl. V de l'édition française, *Histoire de l'Art du Japon*, Paris [1900]; les 5 planches consacrées à ce groupe dans l'ouvrage de KARL WITTE, *Buddhistische Plastik in Japan bis in den Beginn des 8. Jahrhunderts n. Chr.*, Vienne, 1919, 2 vol., Tafelband, pl. 1 à 5; et surtout les pl. 23 à 27 de l'ouvrage de LANGDON WARNER, *Japanese Sculpture of the Suiko Period*, Public. of the Cleveland Museum of Art, 1923.

<sup>(3)</sup> Les noms de ces deux Bodhisattvas nous sont donnés par le *Den shiki* (p. 49): rien du reste dans leur attitude, leurs

du Buddha central est gravée une inscription, composée de 14 colonnes de 14 caractères, et formant un carré à peu près parfait de 0 m. 33 de côté dont nous donnons ci-dessous la lecture et en regard une reproduction réduite :

同 趣 菩 提 使 司 馬 鞍 首 止 利 佛 師 造。	彼 埠 普 遍 六 道 法 界 含 識 得 脫 苦 緣。	出 生 入 死 隨 奉 三 主 紹 隆 三 寶 遂 共	具 竟。 乘 斯 微 福 信 道 知 識 現 在 安 隱	如 願。 敬 造 釋 迦 尊 像 並 使 侍 及 莊 嚴	即 世。 翌 日 法 皇 登 遐。 癸 未 年 三 月 中	土 早 昇 妙 果。 二 月 廿 一 日 癸 酉 王 后	住 世 間。 若 是 定 業 以 背 世 者 往 登 淨	像 尺 寸。 王 身。 蒙 此 願 力 轉 病 延 壽 安	懷 愁 毒 共 相 發 願。 仰 依 三 寶 當 造 釋	著 於 床。 時 王 后 王 子 等 及 與 諸 臣 深	皇 枕 病 弗 念 于 食。 王 后 仍 以 勞 疾 並	前 太 后 崩。 明 年 正 月 廿 二 日 上 宮 法	法 興 元 卅 一 年 歲 次 辛 巳 十 二 月 鬼
---	---	--	---	---	--	---	---	--	---	---	---	---	--

« La 31<sup>e</sup> année depuis l'origine de Hōkō<sup>(1)</sup>, année du cycle *ka-no-to mi*, à la 12<sup>e</sup> lune<sup>(2)</sup>, l'Impératrice douairière de Kamuzaki<sup>(3)</sup>

gestes ni leurs attributs ne les distingue des autres. D'ordinaire ces deux Bodhisattvas, dont je ne connais pas d'autre représentation au Japon, sont associés au Bhaisajyaguru plutôt qu'à Śākya : cf. P. PELLIER, *Le Bhaisajyaguru*, in *B. É. F. E. O.*, III (1903), p. 33-37.

<sup>(1)</sup> Hōkō 法興 : nous verrons qu'il paraît s'agir d'un titre de période (*nengō* 年號), le premier qui aurait été employé au Japon.

<sup>(2)</sup> L'inscription du *Tenju-koku mandara*, dont nous reparlerons, précise que ce fut le jour *mizu-no-to tori* 癸酉, 20<sup>e</sup> de la 12<sup>e</sup> lune, qui, si nos calculs sont exacts (les tables chronologiques de BRAMSEN ne commencent qu'avec l'année

645), correspond au 6 février 622, alors que l'ensemble de l'année *ka-no-to mi* 辛巳 correspond à l'année 621.

<sup>(3)</sup> Kamuzaki no ō-kisaki 鬼前太后. Il s'agit de l'Impératrice Anahobe no Hashibito, mère de Shōtoku Taishi. On ne la voit nulle part ailleurs désignée par cette appellation, dont la seule tentative d'explication se trouve dans le commentaire de l'inscription donné par le *Hōō teisetsu* (p. 10 b). Ce commentaire identifie d'abord 鬼前 à 神前, et prétend que le frère cadet d'Anahobe, alors qu'il était Empereur (Sujun Tennō 崇峻天皇), avait établi sa résidence au palais de Kamuzaki d'Iware 石寸神前宮 : sa sœur Anahobe, qui était

mourut. L'année suivante, le 22<sup>e</sup> jour de la 1<sup>re</sup> lune <sup>(1)</sup>, Kamutsu-

同彼出具如即士住像懷著皇前法  
 趣埤生竟願世早世尺愁於枕太興  
 菩普入乘敬翌昇間寸毒床病后元  
 提遍死斯造日妙若王共時弗易世  
 使六道奉福迦皇果二定蒙發后念明一  
 司道法三信尊登月業此顏仰王食年  
 馬法界主道像遜癸廿以顏仰子王正月歲  
 鞍會紹知并癸一日背力依等后廿次  
 首識隆識俠未日世轉三及仍二已  
 止識隆識俠未日世轉三及仍二已  
 利得三現侍年癸酉著病寶與以日十  
 佛脫寶在及莊三月酉往延當諸勞上二  
 師苦遂安莊月王登壽造臣疾官月  
 造錄共隱嚴中后淨安釋深並法鬼

veuve de l'Empereur Bidatsu 敏達  
 天皇, y habitait avec lui, et, comme il  
 était d'usage de désigner les souverains  
 ou les princes du sang par le lieu de  
 leur résidence, on lui donna tout natu-  
 rellement le nom d'Impératrice de Ka-  
 muzaki. Tout cela est peut-être exact;  
 mais la cohabitation d'Anahobe et de Su-  
 jun serait bien peu conforme aux usages  
 du temps, et d'autre part le palais de  
 Kamuzaki n'est mentionné dans aucun  
 autre texte : le *Nihongi* (l. XXI, p. 369,  
 col. 5; Aston, II, 117) et le *Kojiki*

(édit. du *Kokushi taikei*, t. VII, p. 165,  
 col. 4; trad. CHAMBERLAIN, 342) ne con-  
 naissent, pour le règne de Sujun, d'autre  
 résidence impériale que le palais de Kura-  
 hashi en Yamato; le *Hōō teisetsu* lui-  
 même (p. 17 a) appelle Sujun l'Empereur  
 de Kurahashi 倉橋天皇. Quoi qu'il  
 en soit, l'identité de Kamuzaki no ō-kisaki  
 et d'Anahobe no Hashibito n'est pas dou-  
 teuse : elle est pleinement établie par le  
 texte d'une inscription contemporaine,  
 celle du *Tenju-koku mandara*.

<sup>(1)</sup> 9 mars 622.

miya no Hōō<sup>(1)</sup>, malade, s'alita; il ne pouvait prendre aucune nourriture. La Princesse épouse du Prince<sup>(2)</sup> en tomba malade de chagrin et dut s'aliter comme lui. Alors les [autres] Princesses épouses du Prince, les fils du Prince ainsi que tous ses serviteurs, éprouvant une affliction profonde, ensemble firent ce vœu :

« Respectueusement soumis aux Trois Joyaux<sup>(3)</sup>, nous voulons

<sup>(1)</sup> 上宮法皇, qu'on peut également lire «Uenomiya no Hōō», et qui signifie «le Prince-de-la-Loi du Palais-d'en-haut». C'est le Prince Shōtoku. Le *Nihongi* (I. XXII, p. 373, col. 2; ASTON, II, 122, et FLORENZ, 4) et le *Hōō teisetsu* (p. 5a) nous apprennent que son père, l'Empereur Yōmei, qui l'aimait beaucoup, lui affecta comme résidence le Pavillon-d'en-haut 上殿, qui était situé au Sud du palais impérial et le dominait sans doute légèrement : d'où l'appellation de Prince de Kamutsumiya qui lui fut donnée, qu'il conserva après son installation au palais d'Ikaruga et qu'il transmit même à ses descendants, souvent désignés par ce titre dans le *Nihongi*. Quant au surnom de «Prince-de-la-Loi» (écrit ici 法皇, mais partout ailleurs 法王); que lui méritèrent la profondeur de sa foi bouddhique et son zèle pour la propagation de la doctrine, ce texte montre qu'il lui était déjà donné au lendemain même de sa mort. Peut-être même le portait-il déjà de son vivant. Il est vrai que dans l'inscription du Yakushi sanzō, qui est de 607, il est désigné sous le nom de Shōō 聖王, «le Sage Prince», et non sous celui de Hōō; mais c'est cette dernière expression qu'on trouve dans l'inscription de la source thermale d'Iyo, sur laquelle nous aurons à revenir, et qui, sans qu'on puisse la dater exactement,

paraît être antérieure à la mort du Prince. Le nom laïque de Shōtoku était Umayado Toyotomimi 厩戸豊聡耳, des deux parties duquel le *Nihongi* et le *Hōō teisetsu* (*loc. cit. supra*) ont donné des étymologies concordantes, mais parfaitement inadmissibles. Enfin le titre de Shōtoku 聖徳, sous lequel il est le plus communément désigné, lui fut sans doute conféré après sa mort, mais nous ignorons à quelle date et dans quelles circonstances.

<sup>(2)</sup> *Miko no kisaki* 王后. Nous verrons qu'il s'agit de Hokikimi no iratsume, de la maison de Kashiwade. La même appellation de *kisaki* est donnée, dans notre inscription, aux autres épouses du Prince, et, dans l'inscription du *Tenju-koku mandara*, à la seule d'entre elles dont il y soit question, Tachibana no ō-iratsume. Elle est généralement réservée aux épouses de souverains; mais il y a cependant quelques exemples de son application à celles de princes héritiers ayant joui de presque toutes les prérogatives du pouvoir impérial : c'est ainsi que, dans le *Kojiki* (p. 100, col. 2; CHAMBERLAIN, 212), la Princesse Oto-Tachibana-hime, épouse du célèbre Prince Yamato-dake, est appelée «sono kisaki» 其后.

<sup>(3)</sup> *Sambō* 三寶, sanskrit *triratna* : le Buddha, la Loi et l'Église.



« faire une statue de Śākya ayant les dimensions du corps du Prince.  
 « Puissions-nous obtenir par la vertu de notre vœu que leur <sup>(1)</sup> santé  
 « se rétablisse, que leur existence soit prolongée et qu'ils jouissent  
 « en ce monde d'une paix heureuse ! Ou si, de par leur *karman*  
 « antérieur, ils doivent quitter ce monde, qu'ils montent tout droit  
 « à la Sukhāvātī et s'élèvent bientôt au fruit suprême ! »

« Le 21<sup>e</sup> jour de la 2<sup>e</sup> lune, jour *mizu-no-to tori* <sup>(2)</sup>, la Princesse mourut. Le lendemain le Hōō daigna expirer.

« En l'année *mizu-no-to hitsuji* (623), pendant la 3<sup>e</sup> lune, conformément à ce vœu, respectueusement on acheva l'auguste statue de Śākya, [celles de] ses assistants et leurs somptueux ornements <sup>(3)</sup>.

« Puissent en vertu de cette humble [cause de] bonheur <sup>(4)</sup>, les amis de la foi bouddhique mener en ce monde une vie paisible, passer [naturellement] de la vie à la mort, et, à l'exemple de nos trois maîtres <sup>(5)</sup>, propager et faire prospérer les Trois Joyaux et enfin atteindre avec eux à l'Autre Rivage <sup>(6)</sup> ! Et puissent, dans l'ensemble des Six Voies <sup>(7)</sup>, les êtres doués de connaissance [qui sont] dans le monde du Dharma <sup>(8)</sup> obtenir d'être affranchis de leurs causes de misères et atteindre tous à la *bodhi* !

« L'exécution a été confiée à Shiba Kura no Obito Tori Busshi <sup>(9)</sup>. »

Les données généalogiques et chronologiques que fournit cette

<sup>(1)</sup> On pourrait également entendre qu'il ne s'agit que du Prince et traduire : « que sa santé... » etc.

<sup>(2)</sup> 7 avril 622.

<sup>(3)</sup> Il s'agit moins des parures des idoles que des ornements extérieurs du groupe : gloire, dais, socle, etc.

<sup>(4)</sup> *Bifuku* 微福, le bonheur que peut procurer le faible mérite acquis par la consécration de cette statue.

<sup>(5)</sup> L'Impératrice, le Prince et la Princesse décédés.

<sup>(6)</sup> *Higan* 彼岸, le Nirvāṇa.

<sup>(7)</sup> *Rikudō* 六道, les six conditions (*gati*).

<sup>(8)</sup> *Hōkai* 法界, le *dharmadhātu*.

<sup>(9)</sup> Nous nous abstenons de donner ici la biographie de ce célèbre artiste, ayant l'intention de lui consacrer une étude spéciale.

inscription et qui ne sont pas toujours, comme nous le verrons, entièrement d'accord avec celles du *Nihongi*, sont corroborées et sur certains points complétées, non seulement par le *Hōō teisetsu*, mais par une inscription contemporaine de celle du Shaka sanzō et à laquelle nous avons déjà fait allusion plusieurs fois, celle du *Tenju-koku mandara* 天壽國曼荼羅<sup>(1)</sup>.

On appelle ainsi une paire de panneaux brodés représentant le Paradis d'Amida, dont quelques fragments sont encore conservés précieusement au Chūgū-ji 中宮寺<sup>(2)</sup>, nonnerie située au Nord-Est et à courte distance du Hōryū-ji et de fondation contemporaine. L'origine de cette broderie nous est connue par l'inscription qu'elle portait et dont le texte nous a été transmis par le *Hōō teisetsu*<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> *Mandara*, sanskr. *maṇḍala*. *Tenju-koku* est l'un des équivalents de *Gokuraku Jōdo* 極樂淨土, la *Sukhāvātī*, le Paradis auquel préside Amitābha.

<sup>(2)</sup> Le Chūgū-ji est, d'après le *Hōō teisetsu* (p. 6 a), l'un des sept grands temples fondés par le Prince Shōtoku. Suivant d'autres chroniques, il l'aurait édifié pour sa mère, l'Impératrice Anahobe no Hashibito, et le nom même du monastère confirme cette tradition : Chūgū, «le Palais du Milieu», désigne en effet, dans la terminologie chinoise, la résidence de l'Impératrice et par extension l'Impératrice elle-même; Chūgū-ji signifie donc «le temple» ou «le monastère de l'Impératrice», et il est probable qu'il servit de maison de retraite à Anahobe sur ses vieux jours. Il s'appelait encore Ikaruga amadera 斑鳩尼寺, «la nonnerie d'Ikaruga», et n'était en somme qu'une annexe réservée aux nonnes du vaste ensemble d'édifices religieux construits par Shōtoku à Ikaruga. Le Chūgū-ji a été détruit et reconstruit à différentes

reprises, et il ne reste rien de ses bâtiments primitifs; mais il possède encore, outre ce qui reste du *Tenju-koku mandara*, une admirable statue en bois de Nyoirin Kwannon 如意輪觀音 (Cintāmaṇi Avalokiteśvara), qui est l'une des merveilles de l'art primitif du Japon (reproductions aux pl. 111 à 116 du *Tafelband* de l'ouvrage de Karl WITT déjà cité et aux pl. 67 et 68 de celui de Langdon WARNER; cf. un article de HAMADA Seiryō 濱田青陵, *Chūgū-ji Nyoirin Kwannon zō no shiki ni tsuite* 中宮寺如意輪觀音像の儀に就いて, dans la *Kokka*, n° 376 et 377, septembre et octobre 1921).

<sup>(3)</sup> P. 11 b-13 a. Les deux panneaux présentaient primitivement 100 cartouches en forme de tortues, sur chacun desquels étaient brodés 4 caractères de l'inscription, qui en comptait ainsi 400 en tout. Aujourd'hui il ne subsiste plus, dans les fragments conservés, que 4 de ces cartouches, et sur 3 seulement les caractères sont encore lisibles.

Après la mort de Shōtoku, sa veuve, la Princesse Tachibana no ō-iratsume, profondément affligée, demanda à l'Impératrice régnante (Suiko Tennō), sa grand'mère, de faire exécuter une image du Paradis d'Amida où le Prince était sûrement allé renaître. L'Impératrice y consentit, et fit broder par les femmes du palais<sup>(1)</sup> deux panneaux représentant ce Paradis. Les fragments qui en subsistent permettent d'imaginer le dessin un peu fruste et la splendeur du coloris de l'œuvre primitive<sup>(2)</sup>. On ignore si elle fut d'abord déposée au Chūgū-ji. A l'époque où fut rédigé le *Hōō teisetsu*, elle était conservée dans le trésor du Hōryū-ji. Mais le souvenir semble s'en être perdu peu à peu, puisque son existence

<sup>(1)</sup> *Uneme* 采女. C'étaient des femmes employées au Palais pour le service et, à l'occasion, pour les plaisirs de l'Empereur. Il y en avait d'origine étrangère, au moins anciennement : le *Nihongi*, sous la 5<sup>e</sup> année du règne de Yūryaku 雄略天皇 (461), relate que le royaume coréen de Pak-tchei (Kudara) 百濟 avait depuis longtemps l'habitude d'envoyer des femmes à la cour du Japon pour servir d'*uneme* (I. XIV, p. 241, col. 7; Aston, I, 345). Au Japon même, elles étaient choisies parmi les sœurs ou les filles des fonctionnaires d'un certain rang, et on exigeait, nous dit encore le *Nihongi* sous la 2<sup>e</sup> année Taikwa 大化 (646), qu'elles fussent « bien faites et jolies » (I. XXV, p. 433, col. 6; Aston, II, 209, et Florenz, 117). — Les dessins sur lesquels travaillèrent les *uneme* furent, nous apprend l'inscription, exécutés par Azuma no Aya no Maken 東漢末賢, Koma no Kasei 高麗加西湊 et Aya no Nukatori 漢奴加己利, et le surveillant du travail fut Kurabe no Hata no Kuma 棕部奏久麻. Il est intéressant

de constater que ces quatre personnages étaient, comme l'indiquent leurs noms mêmes, des étrangers ou des descendants d'étrangers : trois d'origine chinoise et un d'origine coréenne.

<sup>(2)</sup> Il en existe de nombreuses reproductions : citons seulement les deux planches, l'une en couleurs, l'autre en noir, publiées dans le n° 83 (août 1896) de la *Kokka*. Les érudits japonais (voir en particulier Kosugi Onson 小杉榎郎, *Suiko-Tei jidai no bijutsu kōgeihin Tenju-koku mandara to iu mono* 推古帝時代の美術工芸品天壽國曼荼羅といふもの, in *Shigaku zasshi* 史學雜誌, t. XII, n° 5, mai 1901, p. 605-615) estiment que la hauteur primitive des deux panneaux était de 16 *shaku* 尺 et leur largeur de 5 *shaku*, soit approximativement de 4 m. 80 sur 1 m. 50. Les fragments subsistants ont été assemblés sans ordre et remontés sur fond d'or dans le 3<sup>e</sup> quart du XVIII<sup>e</sup> siècle : cet ensemble n'a pas plus de 0 m. 90 de hauteur sur 0 m. 80 de largeur.

fut, paraît-il, révélée dans un rêve, en la 11<sup>e</sup> année Bunei 文永 (1274), à une pieuse nonne de Nara nommée Shinnyo 信如, qui se proposait de rétablir le Chūgū-ji dans sa splendeur primitive. Shinnyo se rendit au Hōryū-ji, exhuma les deux broderies, qui étaient déjà dans un état déplorable, et les transporta l'année d'après (1275) à Kyōto, où elle réussit à intéresser à son œuvre « les grands et les humbles » : grâce à ces concours, elle put faire exécuter une copie de l'œuvre primitive, qui fut solennellement consacrée dans un temple de Kyōto, en présence de l'Empereur retiré Kameyama 龜山, au cours de la 8<sup>e</sup> lune de la 1<sup>re</sup> année Kenji 建治 (1275). On ne sait ce qu'est devenue cette copie<sup>(1)</sup>; quant à l'ancienne broderie, Shinnyo l'installa au Chūgū-ji, dont elle était devenue l'abbesse, et elle y est restée jusqu'à ce jour.

L'inscription du *Tenju-koku mandara* est donc bien contemporaine de celle du Shaka sanzō et a la même autorité. Nous avons déjà vu que c'est grâce à elle que l'identité de Kamuzaki no ō-kisaki avec Anahobe no Hashibito est parfaitement établie, et qu'elle fixe avec plus de précision que notre inscription la date de la mort de cette Impératrice.

Anahobe no Hashibito, mère de Shōtoku, était fille de l'Empereur Amekuni Oshiharaki Hironiwa 天國排開廣庭 (Kimmei Tennō 欽明天皇, 540-571). C'est à ce souverain prolifique, dont trois fils et une fille occupèrent le trône après lui, qu'il faut remonter pour établir la généalogie des princes de Kamutsumiya.

1° De l'Impératrice en titre, Ishi-hime 石姬, il eut en particulier le Prince Nunakura Futodama-shiki 淳中倉太珠敷, le futur Bidatsu Tennō (572-585);

<sup>(1)</sup> Les détails que nous venons de donner nous sont connus par le texte de l'inscription que portait la copie exécutée en 1275; ce texte nous a été conservé

dans diverses chroniques, notamment dans le *Taishi den Shōyō shō* 太子傳聖譽抄, rédigé par le prêtre Snōrō du Hōryū-ji vers le milieu du xiv<sup>e</sup> siècle.

2° De l'une de ses concubines<sup>(1)</sup>, Kitashi-hime 堅鹽媛, fille de l'ō-omi 大臣 Soga no Iname 蘇我稷禰, il eut en particulier le Prince Tachibana Toyohi 橘豐日, le futur Yōmei Tennō (585-587), et la Princesse Toyomike Kashikiya-hime 豐御食炊屋姫, la future Suiko Tennō (593-628);

3° D'une autre concubine, sœur cadette de Kitashi-hime, nommée Oane 小姉, il eut en particulier la Princesse Anahobe no Hashibito 元穗部門人<sup>(2)</sup>, et le Prince Hatsusebe 泊瀬部, le futur Sujun Tennō (587-592).

A une date qui n'est pas connue, le Prince Tachibana Toyohi épousa sa demi-sœur Anahobe no Hashibito, et lorsqu'il fut monté sur le trône, il fit d'elle, en 586, l'Impératrice en titre<sup>(3)</sup>. Il eut, ou plutôt avait eu d'elle auparavant, quatre enfants mâles, dont l'aîné était le Prince Shōtoku. D'après le *Hōō teisetsu*<sup>(4)</sup>, Shōtoku était né en l'année *ki-no-e uma* 甲午, c'est-à-dire la 3<sup>e</sup> année du règne de Bidatsu (574) : il avait donc 12 ans à l'avènement de son père Yōmei Tennō. Ses frères plus jeunes, les princes Kume, Eguri et Manta<sup>(5)</sup>, paraissent avoir joué un rôle assez effacé.

Après la mort de Yōmei Tennō (587), Anahobe no Hashibito, s'il

<sup>(1)</sup> *Nihongi*, I. XIX, p. 311, col. 5 et suiv.; ASTON, II, 39 et suiv. Au contraire, d'après l'inscription du *Tenju-koku mandara*, Kitashi-hime aurait été Impératrice en titre (太后) : mais il est assez difficile de l'admettre, car elle n'aurait pu prendre ce rang qu'à la mort d'Ishi-hime, et celle-ci survécut à son époux et reçut de son fils, lorsqu'il monta sur le trône en 572, le titre d'Impératrice douairière (皇太后) (*Nihongi*, I. XX, p. 349, col. 3; ASTON, II, 90).

<sup>(2)</sup> Dans l'énumération des enfants de Kimmei, le *Nihongi* (I. XIX, p. 312, col. 1-2; ASTON, II, 40) l'appelle Hase-tsukabe Anahobe 泥部穴穗部, mais

partout ailleurs il lui donne bien, comme toutes les autres sources, le nom d'Anahobe no Hashibito. Notons que le *Kojiki* (p. 163, col. 5; CHAMBERLAIN, 340) fait d'Oane la tante, et non la sœur cadette de Kitashi-hime : mais ici 姨 *oba* est sûrement une faute pour 弟 *oto*.

<sup>(3)</sup> *Nihongi*, I. XXI, p. 362, col. 1-2; ASTON, II, 107.

<sup>(4)</sup> P. 17 b.

<sup>(5)</sup> Les princes Eguri et Manta sont mentionnés par le *Shōtoku Taishi den hoketsuki* parmi les 25 membres de la famille de Kamutsumiya qui se suicidèrent en 643.

faut en croire le *Hōō teisetsu* <sup>(1)</sup>, ne resta pas veuve : elle épousa le Prince Tame 多米 <sup>(2)</sup>, fils par une concubine de son époux défunt, et en eut même une fille. Ce renseignement n'est donné que par ce texte : il n'en est pas moins à retenir, car on ne peut soupçonner l'auteur de cette hagiographie de Shōtoku d'avoir voulu calomnier la mère de ce Prince. C'est sans doute après la mort de ce second époux d'Anahobe que Shōtoku fit édifier pour elle le Chūgū-ji, où il est probable qu'elle passa ses dernières années et mourut le 6 février 622.

Quelles étaient les épouses (*kisaki*) de Shōtoku Taishi dont parle notre inscription ? Le seul renseignement que nous donne là-dessus le *Nihongi* est sûrement erroné. D'après cet ouvrage, l'Empereur Nunakura Futodama-shiki (Bidatsu Tennō), en la 5<sup>e</sup> année de son règne (576), épousa sa demi-sœur Toyomike Kashikiya-hime (la future Suiko Tennō), en fit l'Impératrice en titre et eut d'elle sept enfants, dont l'aîné, une fille, la Princesse Uji no Kaitako 菟道貝鮪 ou Uji no Shitsukai 菟道磯津貝, épousa plus tard le Prince impérial Shōtoku <sup>(3)</sup>. Mais tout ce texte est extrêmement incertain. Le nom d'Uji no Shitsukai est celui que le *Nihongi* donne lui-même à une autre fille de Bidatsu Tennō, née d'une mère, l'Impératrice Hiro-hime, qui mourut avant que ce souverain épousât sa demi-sœur Kashikiya-hime : cette Princesse eut plus tard une intrigue amoureuse qui la déconsidéra <sup>(4)</sup>. D'autre part, de Kaitako ou Shitsukai, aîné des enfants de Bidatsu et de Kashikiya-hime, le *Kojiki* <sup>(5)</sup> paraît faire un prince, et non une princesse. En tous cas les éditeurs du *Nihongi* s'accordent à voir dans le membre de phrase : « Elle épousa

<sup>(1)</sup> P. 3 b.

<sup>(2)</sup> Ce Prince, dont la mère était une fille de Soga no Iname, était, d'après le *Kojiki* (p. 164, col. 11; CHAMBERLAIN, 341-342) et le *Hōō teisetsu*, l'aîné de son demi-frère Shōtoku : sa mère était du

reste sœur de la grand'mère maternelle de Shōtoku.

<sup>(3)</sup> L. xx, p. 353, col. 1; ASTON, II, 95.

<sup>(4)</sup> L. xx, p. 352, col. 2, et p. 353, col. 10; ASTON, II, 94 et 96.

<sup>(5)</sup> P. 163, col. 11; CHAMBERLAIN, 341.

le Prince impérial Shōtoku », une interpolation tardive qui doit être rejetée<sup>(1)</sup>.

C'est par le *Hōō teisetsu* que nous connaissons les noms des trois *kisaki* de Shōtoku Taishi ainsi que ceux des quatorze enfants qu'il eut d'elles<sup>(2)</sup>. Nous croyons utile de traduire intégralement ce passage<sup>(3)</sup> :

« Le Shōtoku Shōō, ayant épousé une fille de Kashiwade no Katabuko no omi 膳部加多夫古臣<sup>(4)</sup>, nommée Hokikimi no iratsume 菩岐岐美郎女, eut d'elle : d'abord la Princesse Tsuishine 春米<sup>(5)</sup>, puis le Prince Hatsuse 長谷<sup>(6)</sup>, puis la Princesse Kuwada 久波太, puis la Princesse Hatori 波止利<sup>(7)</sup>, puis le Prince Mitsue 三枝, puis le Prince Itoshiko 伊止志古, puis le Prince Maroko 麻呂古<sup>(8)</sup>, puis la Princesse Umayako 馬屋古, soit huit enfants.

<sup>(1)</sup> Cf. le *Nihonshoki tsūshaku* 日本書紀通釋 de IIDA Takesato 飯田武郷, 2<sup>e</sup> éd., Tōkyō, 1909, t. IV, p. 2832, col. 2.

<sup>(2)</sup> On en trouve également dans le *Hoketsuki* une liste qui ne diffère de celle-ci que pour quelques noms.

<sup>(3)</sup> P. 2 a et b.

<sup>(4)</sup> Ce personnage apparaît dans le *Nihongi* (I. XIX, p. 345, col. 5; ASTON, II, 88) sous la 31<sup>e</sup> année (570) du règne de Kimmei : il est envoyé par l'Empereur aux ambassadeurs du royaume coréen de Ko-rye 高麗, qui étaient arrivés et immobilisés sur la côte de Tsukushi 筑紫 (Kyūshū); ici son nom personnel est écrit 傾子 Katabuko. Nous le voyons figurer plus tard (I. XXI, p. 366, col. 8; ASTON, II, 113) parmi les chefs de l'armée qui, en 587, détruisit le pouvoir de l'ō-muraji 大連 Mononobe no Moriya 物部守屋 et assura le triomphe du bouddhisme, en laissant les mains libres à Soga no Umako et à Shōtoku : en ce passage, son nom, écrit

phonétiquement 賀拖夫 Katabu, est manifestement incomplet de la dernière syllabe. Enfin il me paraît hors de doute qu'il s'agisse de lui, sous le simple nom de Kashiwade no omi, écrit 狹臣 dans le texte du *Nihongi* suivi par le *Kokushi taikei* (I. XXI, p. 370, col. 10; ASTON, II, 119), mais 膳臣 dans celui qu'adopte le *Tsūshaku* de IIDA Takesato (t. IV, p. 2913, col. 13), où il est donné comme l'un des quatre généraux désignés en 591 pour conduire une expédition de représailles contre le royaume coréen de Silla 新羅. C'était donc un personnage d'importance.

<sup>(5)</sup> Ce nom est lu également Tsukime. Le *Hōō teisetsu* (p. 3 a) nous apprend qu'elle épousa son demi-frère aîné Yamashiro no Ōe, et lui donna sept enfants.

<sup>(6)</sup> Appelé Chikayo 近代 dans le *Hoketsuki*.

<sup>(7)</sup> Appelée Isobe 磯部 dans le *Hoketsuki*.

<sup>(8)</sup> Appelé Mitsue Maroko 三枝末呂古 dans le *Hoketsuki*.

« Puis le Shōō ayant épousé une fille de l'ō-omi Soga no Umako no sukune 蘇我馬古叔尼<sup>(1)</sup>大臣<sup>(2)</sup>, nommée Obuko no iratsume 首古郎女, eut d'elle : d'abord le Prince Yamashiro no Ōe 山代大兄 (ce Prince avait des sentiments de pieuse humilité; s'oubliant lui-même, il aimait son prochain; mais que la postérité lui ait donné comme à son père le titre de Shōō 聖王, c'est faux)<sup>(3)</sup>, puis le Prince Takara 財, puis le Prince Hioki 日置, puis la Princesse Kataoka 片岡, soit quatre enfants.

« Puis le Shōō ayant épousé une fille du Prince d'Owari 尾治<sup>(4)</sup>,

<sup>(1)</sup> L'orthographe ordinaire de *sukune* est 宿禰.

<sup>(2)</sup> Soga no Umako, qui, après la mort de son père Soga no Iname, remplit les fonctions d'ō-omi, c'est-à-dire, à bien peu de chose près, de Premier Ministre, de 572 à 626 (date de sa mort), sous les règnes successifs de Bidatsu, de Yōmei, de Sujun (qu'il fit assassiner) et de Suiko, qui joua un rôle de premier plan dans la propagation du bouddhisme et qui fut le plus actif et le plus puissant auxiliaire de Shōtoku Taishi dans son œuvre politique, administrative et religieuse, est un personnage trop connu pour qu'il soit utile de retracer ici sa biographie.

<sup>(3)</sup> Après la mort de Shōtoku, l'Impératrice Suiko n'avait désigné personne pour le remplacer en qualité d'héritier présomptif. Lorsqu'elle mourut elle-même (628), Yamashiro no Ōe, fils aîné de Shōtoku, n'en avait pas moins des titres sérieux au trône impérial. Cependant il s'en laissa assez facilement écartier en faveur de l'un de ses oncles (qui fut Jomei Tennō 舒明天皇) par Soga no Emishi 蘇我蝦夷, fils d'Umako et son successeur dans les fonctions d'ō-omi (cf. ASTON, II, 157-164, et FLORENZ, 53-

60). Malgré la vie calme et retirée qu'il mena dès lors à Ikaruga, il fut pris en haine par le fils d'Emishi, Iruka 入鹿, qui, en 643, chercha à s'emparer de lui et fit brûler son palais. Yamashiro no Ōe s'enfuit dans les montagnes avec plusieurs des membres de sa famille et de ses fidèles; il lui aurait été facile de grouper autour d'eux un parti puissant, mais, ne voulant pas, disait-il, que le souci de son salut personnel fût une cause de misères pour le peuple, il revint avec eux au temple d'Ikaruga et s'y donna la mort par strangulation, en même temps qu'un grand nombre de princes et de princesses de sa famille (cf. ASTON, II, 181-183, et FLORENZ, 82-85) : 15 princes et princesses participèrent à ce suicide collectif d'après le *Hōō teisetsu* (p. 15 b) et 25 d'après le *Hoketsuki*. Ce fut la fin de la famille de Shōtoku.

<sup>(4)</sup> Ce Prince d'Owari était lui-même l'un des nombreux enfants que Bidatsu Tennō eut de sa demi-sœur Kashikiyahime, la future Suiko (*Nihongi*, I, xx, p. 353, col. 4; ASTON, II, 95; et *Kojiki*, p. 164, col. 1; CHAMBERLAIN, 341) : ces textes sont en parfait accord, sur ce point, avec l'inscription du *Tenju-koku mandara*.



la Princesse Inabe Tachibana 位奈部橘, eut d'elle : d'abord le Prince Shirakabe 白髮部, puis la Princesse Teshima 手島.

« En tout le Shōō eut quatorze enfants. »

Le texte de l'inscription ne fait aucune distinction, par sa terminologie, entre les différentes épouses du Prince, et ne nous permet pas de savoir laquelle d'entre elles avait rang d'épouse principale. Le *Hōō teisetsu* ne nous le dit pas davantage. Remarquons cependant qu'il cite Hokikimi la première, bien que l'aîné des enfants du Prince fût le fils de celle qu'il cite en deuxième rang. En faut-il conclure qu'elle était bien l'épouse principale, ou tout simplement que Shōtoku l'avait épousée la première? Il est difficile de le dire.

L'inscription ne nous révèle pas davantage le nom de celle de ces Princesses qui, tombée malade en même temps que le Prince, mourut un jour avant lui. L'inscription du *Tenju-koku mandara* nous permet du moins d'éliminer la Princesse Tachibana, puisque c'est elle qui, après la mort de Shōtoku, fit exécuter cette broderie : mais elle ne cite pas les autres épouses du Prince et s'abstient de mentionner qu'une d'elles l'accompagna dans la mort. Le *Hōō teisetsu* nous permet de combler cette lacune; il nous apprend qu'il s'agit de Hokikimi no iratsume<sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> P. 11 a. Il appelle cette princesse Kashiwade no ō-toshi 膳大刀白 : ō-toshi est une expression qui ne s'applique qu'à des princesses âgées. Ce texte raconte que, sur le point de mourir, Hokikimi avait réclamé de l'eau, mais que Shōtoku avait été incapable de lui en donner. Après la mort de Hokikimi, le Prince, rempli de regrets, composa pour l'épithaphe de son épouse cet *uta* :

*Ikaruga no  
Tomi no i no mizu*

*Ika naku ni  
Takite mashi mono  
Tomi no i no mizu.*

L'eau de la rivière de Tomi  
[Qui coule] à Ikaruga,  
A celle qui n'est plus  
Je voudrais en avoir donné,  
L'eau de la rivière de Tomi.

Mais comme Shōtoku ne survécut qu'un jour à Hokikimi, il est assez difficile de lui reconnaître la paternité de ce poème.

D'après notre inscription, le Prince tomba malade le 22<sup>e</sup> jour de la 1<sup>re</sup> lune de l'année *mizu-no-e uma* 壬午 (9 mars 622), et mourut exactement un mois après, le 22<sup>e</sup> jour de la 2<sup>e</sup> lune, c'est-à-dire le 8 avril 622. Cette dernière date est confirmée par l'inscription du *Tenju-koku mandara*, qui précise que ce jour fut le jour *ki-no-e inu* 甲戌, et doit être considérée comme parfaitement établie. Elle est donnée également, sans doute sur l'autorité de ces inscriptions, par le *Hōō teisetsu* et le *Hoketsuki*. Or la date assignée par le *Nihongi* à la mort du Prince est le jour *mizu-no-to mi* 癸巳 (c'est-à-dire le 5<sup>e</sup>) de la 2<sup>e</sup> lune de la 29<sup>e</sup> année du règne de Suiko Tennō, soit le 3 mars 621<sup>(1)</sup> : si la lune est la même, il y a désaccord et sur l'année et sur le jour<sup>(2)</sup>.

Cette constatation est d'un grand intérêt. Elle prouve en effet que pour des événements antérieurs de moins d'un siècle à sa rédaction<sup>(3)</sup> et appartenant à une époque où les documents écrits existaient déjà et où l'usage du cycle sexagénaire était en pleine vigueur, la chronologie du *Nihongi* ne peut être encore acceptée dans le détail qu'avec une extrême prudence et de grandes réserves, et que, dans leur désir d'écrire une histoire sur le modèle des

<sup>(1)</sup> L. XXII, p. 390, col. 4; ASTON, II, 148, et FLORENZ, 42-43.

<sup>(2)</sup> Jusqu'à ces dernières années la date donnée par le *Nihongi* a été acceptée par tous les historiens japonais : même ceux qui connaissaient la date donnée par les inscriptions du Shaka sanzō et du *Tenju-koku mandara* n'y voyaient qu'une version, dont l'autorité ne pouvait l'emporter sur celle de l'histoire officielle. On trouve une survivance de la tradition du Hōryū-ji sur ce point dans le *Fusō ryakki* 扶桑略記, histoire résumée du Japon en 30 livres, allant de Jimmu Tennō à la 8<sup>e</sup> année Kwanji 寛治 (1094), composée par le prêtre KŌEN 皇圓 de Kyōto.

Le *Fusō ryakki* a été publié dans le tome VI du *Kokushi taikēi*. Au livre IV (p. 503, col. 4 sqq.), il donne deux versions sur la date de la mort de Shōtoku : l'une qui la place à la 29<sup>e</sup> année de Suiko (621), 22<sup>e</sup> jour de la 2<sup>e</sup> lune; l'autre qui la place à la 30<sup>e</sup> année (622), 5<sup>e</sup> jour de la 2<sup>e</sup> lune. Ce sont respectivement la version du *Nihongi* et celle des inscriptions de 623, mais avec interversion du jour.

<sup>(3)</sup> Le *Nihongi* que nous possédons fut achevé en 720, et n'était qu'une refonte d'un autre *Nihongi* composé de 681 à 714 (cf. B.É.F.E.-O., III, 1903, p. 590-595).

histoires dynastiques chinoises, les compilateurs de ces Annales n'ont jamais hésité à suppléer par des précisions imaginaires aux lacunes inévitables de leur documentation.

L'inscription du Shaka sanzon soulève encore un autre problème d'ordre historique dont la solution n'est point aisée : c'est celui du sens exact des premiers caractères de l'inscription, qui paraissent désigner un titre de période ou *nengō* 年號, dont l'histoire a perdu le souvenir.

Tous les érudits japonais jusqu'à une date assez récente<sup>(1)</sup> ont lu 世 *sei* le 4<sup>e</sup> caractère de l'inscription et fait ainsi des 4 premiers caractères un *nengō*, *Hōkō gwansei* 法興元世, dont la 1<sup>re</sup> année aurait été l'année *ka-no-to mi* 辛巳, 29<sup>e</sup> du règne de Suiko (621). Cette erreur de lecture provenait de ce qu'ils n'avaient pas examiné l'inscription elle-même et n'en connaissaient le texte que par le *Hōō teisetsu*, où elle avait déjà été commise : elle y avait même donné lieu à un abondant et obscur commentaire, où se trahit assez l'embarras du compilateur à découvrir les raisons pour lesquelles l'année *ka-no-to mi* avait été choisie comme point de départ d'un *nengō*<sup>(2)</sup>. La reproduction que nous publions ne laisse aucun doute sur la lecture de ce caractère : il est identique à 卅, graphie fort habituelle pour 三十, et la barre horizontale inférieure qui réunit les trois traits verticaux se retrouve dans les graphies de l'inscription pour 卅 (colonnes 2 et 8); enfin le caractère 世 se trouve deux fois dans l'inscription (colonnes 7 et 9), correctement

<sup>(1)</sup> Sans parler des ouvrages antérieurs à Meiji, on trouve encore cette erreur de lecture dans l'étude de KUROKAWA Mayori 黒川真頼 sur la construction du Hōryū-ji, *Hōryū-ji kenchiku setsu* 法隆寺建築説 (publiée dans la *Kokka*, n° 9 à 11, juin à août 1890; 1<sup>er</sup> article), dans celle de KOSUGI Onson 小杉温邨 sur la calligraphie japonaise, *Honchō*

*shohō* 本朝書法 (*Kokka*, n° 68 à 76, mai 1895 à janvier 1896; 1<sup>er</sup> article), et même dans l'ouvrage d'Irō Chūta sur l'architecture du Hōryū-ji, *Hōryū-ji kenchiku ron* 法隆寺建築論 (Tōkyō, 1898, 1 vol. de texte et 1 vol. de planches; cf. texte, p. 106).

<sup>(2)</sup> P. 10 a.

écrit. Il n'y a donc aucun doute qu'il faille bien lire : *Hōkō gwan 31 nen*.

Mais, s'il est bien certain qu'il s'agit de la 31<sup>e</sup>, et non de la 1<sup>re</sup> année d'une certaine période, comment faut-il entendre *Hōkō gwan*? S'agit-il ou non d'un *nengō*? A vrai dire, on serait au premier abord tenté de répondre à cette question par la négative et de traduire : « la 31<sup>e</sup> année depuis le triomphe de la Loi ». Il n'y a pas trace, dans les histoires officielles, ni même dans les chroniques des temples, d'un *nengō* *Hōkō* ou *Hōkōgwan*, et c'est à l'année 645 de notre ère, 1<sup>re</sup> de la période Taikwa 大化, que le *Nihongi* fixe l'adoption par le Japon de l'usage chinois de compter les années par périodes de durée variable et portant un nom spécial. Toutefois le silence du *Nihongi* ne constitue point un argument décisif. Nous savons déjà que ses informations sur l'époque de Shōtoku Taishi ne sont point impeccables. Mais il faut noter surtout que l'introduction au Japon du système des *nengō* se fit timidement, par essais successifs. Si, sous le règne de l'Empereur Kōtoku 孝徳天皇, Taikwa (645-649) fut suivi par Hakuchi 白雉 (650-654), après la mort de ce souverain, les *nengō* disparaissent pour un temps : ni l'Impératrice Saimei 齊明 (655-661), ni l'Empereur Tenchi 天智 (662-671) n'en font usage. L'emploi sous le règne éphémère et contesté de l'Empereur Kōbun 弘文<sup>(1)</sup> du *nengō* Shujaku 朱雀 (672) et sous celui de l'Empereur Temmu 天武 du *nengō* Hakuhō 白鳳 (672-685), affirmé par des chronologistes postérieurs, est parfaitement ignoré du *Nihongi*<sup>(2)</sup>, qui mentionne pourtant l'adoption, à la fin du règne de ce dernier souverain, du *nengō* Shuchō 朱鳥 (686)<sup>(3)</sup>. Sous l'Impératrice Jitō 持統 (687-696) et

<sup>(1)</sup> C'est seulement en 1870 qu'il a été inscrit officiellement dans la liste des souverains et que le titre posthume de Kōbun lui a été conféré.

<sup>(2)</sup> Sur ces *nengō* contestés, voir l'article de SATŌ Seijitsu 佐藤誠實,

*Hakuhō Shujaku narabi ni Hōkōgwan kō* 白鳳朱雀并法興元考, dans la revue *Shigaku zasshi*, t. XI, n° 11 (novembre 1900), p. 1318-1341.

<sup>(3)</sup> Temmu Tennō mourut quelques mois après l'adoption de ce *nengō*, qui,

pendant les 4 premières années (697-700) du règne de l'Empereur Mommu 文武, l'usage des *nengō* est de nouveau abandonné. C'est seulement à partir de l'adoption, en 701, du *nengō* Taihō 大寶, que cet usage prévaudra définitivement et ne connaîtra plus d'interruption. On voit combien l'histoire de l'introduction de ce système au Japon est obscure et incertaine; si un premier essai en fut tenté à l'époque de Shōtoku, cet essai fut sûrement timide et limité, et il ne serait point surprenant qu'il eût échappé aux compilateurs du *Nihongi*.

Envisageons maintenant l'autre hypothèse, et supposons qu'il s'agisse bien d'un *nengō* : nous avons alors le choix entre deux lectures, Hōkōgwan ou Hōkō. Dans le premier cas<sup>(1)</sup>, nous avons affaire à un *nengō* de trois caractères, dont il n'y a pas eu postérieurement d'autre exemple au Japon<sup>(2)</sup>; et, s'il y en avait eu trois exemples en Chine<sup>(3)</sup>, on s'expliquerait mal que le Japon, au moment où il se mettait avec tant de respect à l'école du pays voisin, fût allé s'inspirer de cas aussi exceptionnels. D'autre part, si on lit Hōkō, la formation du *nengō* est parfaitement régulière, mais l'intercalation entre le *nengō* et le chiffre de l'année de 元 avec le sens de « depuis, depuis l'origine de » est sans exemple dans les documents chinois. Il est vrai qu'à cette époque la connaissance du chinois était encore

d'après le *Nihongi*, n'aurait eu qu'une année de durée : mais d'autres textes postérieurs le prolongent pendant les trois premières années de Jitō Tennō.

<sup>(1)</sup> C'est à cette solution que paraissent aller les préférences de M. SATŌ dans l'article mentionné ci-dessus.

<sup>(2)</sup> Les *nengō* y ont été uniformément de deux caractères, sauf 5 de quatre caractères qui se sont succédé de 749 à 759. Notons en passant que le premier d'entre eux, Temp'yō kampō 天平感寶 (749), a été ignoré de W. BRANSEN (*Japanese Chronological Tables*, Tôkyō,

1880, p. 8), sans doute parce qu'il n'a pas duré une année entière : institué en effet le 14<sup>e</sup> jour de la 4<sup>e</sup> lune, en remplacement de Temp'yō 天平, il fut remplacé lui-même dès le 2<sup>e</sup> jour de la 7<sup>e</sup> lune par Temp'yō shōhō 天平勝寶.

<sup>(3)</sup> Che-kien-kouo 始建國 (9-13 de notre ère), sous l'usurpateur Wang Mang 王莽; et Tchong-ta-t'ong 中大通 (529-534) et Tchong-ta-t'ong 中大同 (546) sous Wou-Ti 武帝 des Leang 梁. Depuis cette date il n'y a pas eu en Chine d'autre *nengō* de 3 caractères.

fort imparfaite : mais, à ce point de vue, la langue de notre inscription fait un peu exception et marque en tout cas un progrès considérable sur celle de l'inscription du Yakushi sanzon de 607, qui ne lui est pourtant antérieure que de 14 années.

La question serait difficile à résoudre, si, à notre avis, elle n'était pas tranchée par le texte d'une autre inscription, à peu près contemporaine, qui nous a été transmis dans l'*Iyo fudoki* 伊豫風土記.

Les *Fudoki* 風土記<sup>(1)</sup> sont des descriptions des différentes provinces du Japon qui ont été rédigées dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle en vertu d'un ordre donné en 713 par l'Impératrice Gemmei 元明. Le seul qui nous soit parvenu intégralement est l'*Izumo fudoki* 出雲風土記. De la plupart des autres il ne nous reste que des fragments plus ou moins étendus et plus ou moins altérés<sup>(2)</sup>. C'est le cas en particulier du *Fudoki* de la province d'Iyo dans l'île de Shikoku. Un fragment important nous en a été conservé dans le *Shaku Nihongi* 釋日本紀<sup>(3)</sup>. Ce fragment raconte que dans le district (*kōri* 郡) de Yu 湯 de cette province se trouve une source thermale célèbre pour ses vertus curatives depuis la plus haute anti-

<sup>(1)</sup> Cf. B. É. F. E. - O., IV (1904), p. 607.

<sup>(2)</sup> Le savant KURITA Hiroshi 栗田寛 a réuni et commenté, dans son *Hyōchū ko-fudoki* 標註古風土記 (Tōkyō, 1899), l'*Izumo fudoki* et quatre autres *Fudoki*, ceux des provinces de Hitachi 常陸, de Harima 播磨, de Hizen 肥前 et de Bungo 豊後, qui, tout en présentant des lacunes importantes, nous ont néanmoins été transmis sous leur forme primitive. Dans un autre ouvrage, le *Santei ko-fudoki itsubun* 纂訂古風土記逸文 (Tōkyō, 1898), il avait déjà rassemblé tous les fragments des *Fudoki* qui nous sont parvenus sous forme de citations dans d'autres ouvrages. Il

avait préparé une nouvelle édition de ces mêmes fragments, mais cette fois enrichie d'un copieux commentaire, qui a été publiée après sa mort sous le titre de *Ko-fudoki itsubun kōshō* 古風土記逸文考證 (2 volumes divisés en 8 livres paginés séparément, Tōkyō, 1903).

<sup>(3)</sup> Recueil de commentaires du *Nihongi* compilé dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Le *Shaku Nihongi* a été publié au tome VII du *Kokushi taikei*. La citation de l'*Iyo fudoki* se trouve au livre XIV (p. 698). Elle est reproduite aux pages 31-32 et commentée aux pages 32-47 du livre VI (t. II) de l'*Itsubun kōshō* de KURITA.

quité et qui fut honorée plusieurs fois de visites impériales<sup>(1)</sup>. La plus récente de ces augustes visites était celle qu'y fit le Prince Shōtoku, et l'événement fut commémoré par l'érection d'une stèle. Cette stèle est depuis longtemps perdue, mais le fragment de l'*Iyo fudoki* nous en a conservé le texte, du reste passablement corrompu.

<sup>(1)</sup> L'*Iyo fudoki* mentionne les visites de Keikō Tennō accompagné de l'Impératrice Yasaka-iri-hime et de Chūai Tennō accompagné de l'Impératrice Jingō. Cette tradition locale n'est pas confirmée par les histoires officielles. En revanche celles-ci attestent, par de nombreuses allusions, l'antique popularité de la source. C'est auprès d'elle que fut exilé, d'après le *Kojiki* (p. 142, col. 1; CHAMBERLAIN, 300), le Prince Karu, fils et héritier présomptif de l'Empereur Ingyō 允恭 (412-453, d'après la chronologie très douteuse du *Nihongi*), après ses amours incestueuses avec sa sœur. D'après le *Nihongi*, l'Empereur Jomei y fit en 640 un séjour de quatre mois (I. XXIII, p. 406, col. 9 et 10; ASTON, II, 169, et FLORENZ, 68 et 69), et l'Impératrice Saimei vint s'y installer pour deux mois en 661, pendant qu'elle préparait en Tsukushi (Kyūshū) une expédition contre Silla (I. XXVI, p. 470, col. 1; ASTON, II, 270, et FLORENZ, 183). Le *Fusō ryakki* (I. XXV, p. 716, col. 7) mentionne une ordonnance de l'Empereur Murakami 村上天 de la 7<sup>e</sup> année Tenryaku 天曆 (953) autorisant un haut dignitaire à se rendre à la source thermale d'Iyo pour y rétablir sa santé. Le *Manyōshū* 萬葉集, le plus ancien recueil de poèmes japonais, dont la compilation fut achevée vers l'année 760, contient, en son livre III, un *naga-uta* de Yamabe no su-

kune Akabito 山部宿禰赤人 consacré à cette source. Dans un autre recueil de poèmes bien postérieur, le *Rokkwashū* 六花集, compilé par Tomio Jisen 富尾似船 en la 5<sup>e</sup> année Kwambun 寛文 (1665), nous relevons l'*uta* suivant, assurément plus remarquable par sa précision que par son envolée poétique, qui énumère le nombre des conduits par lesquels on avait capté et dérivé l'eau de la source :

*Iyo no yu no  
Yugeta no kazu wa  
Hidari yatsu  
Migi wa kokonotsu  
Naka wa jūroku.*

De la source chaude d'Iyo  
Le nombre des conduits est :  
À gauche huit,  
À droite neuf,  
Au milieu seize.

Le *kōri* où se trouve la source s'appelle aujourd'hui Onsen 温泉郡, et le village Dōgo-mura 道後村; ce village est situé à une très courte distance à l'Est du chef-lieu de la préfecture, Matsuyama 松山. Les bains continuent à attirer une grande affluence de malades et sont utilisés surtout pour le traitement des maladies de la peau (cf. CHAMBERLAIN and MASON, *A Handbook for Travellers in Japan*, 6<sup>e</sup> éd., Londres, 1901, p. 445).

Nous n'en citerons que le début :

妙	觀	遙	及	與	我	月	法
驗	神	夷	葛	惠	法	歲	興
	井	與	城	總	王	在	六
	歎	村	臣	法	大	丙	年
	世	正	道	師	王	辰	十

« En la 10<sup>e</sup> lune de la 6<sup>e</sup> année Hōkō, année du cycle *hi-no e tatsu* (596), notre grand Prince le Hōō, accompagné de Esō Hōshi<sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> L'arrivée au Japon d'un prêtre de ce nom venu du royaume coréen de Pak-tchei (Kudara) 百濟 est mentionnée deux fois dans le *Nihongi* : sous la 1<sup>re</sup> année (588) du règne de l'Empereur Sujun (l. xxi, p. 369, col. 7; ASTON, II, 117), et sous la 3<sup>e</sup> année (596) du règne de l'Impératrice Suiko (l. xxii, p. 373, col. 3; ASTON, II, 123, et FLORENZ, 5); dans le premier cas son nom est écrit 惠聰, et dans le second 慧聰, mais ces différences de graphies ne suffisent pas à prouver qu'il s'agisse de deux personnages différents. Dans le second passage, il est dit qu'Esō arriva en même temps qu'un prêtre d'un autre royaume coréen, celui de Ko-rye (Koma) 高麗, nommé Eji 惠慈, qui fut pris comme maître par le Prince Shōtoku, et que tous deux s'installèrent au temple Hōkō-ji 法興寺. Le *Hōō teisetsu* (p. 5 b), qui ne parle nulle part d'Esō, confirme que Shōtoku prit Eji pour maître et raconte en outre de merveilleuses histoires sur les relations du maître et du disciple. Il n'est plus question ensuite d'Esō dans le *Nihongi*; mais Eji y reparait encore à deux reprises, sous la 23<sup>e</sup> année (615) de Suiko, où est mentionné son retour dans

son pays natal (l. xxii, p. 388, col. 9; ASTON, II, 146, et FLORENZ, 39), et sous la 29<sup>e</sup> année (621) du même règne, où il est dit qu'en apprenant la mort de son illustre élève, il déclara qu'il irait le rejoindre au Paradis d'Amida exactement un an après, jour pour jour : il mourut en effet à la date fixée (p. 390, col. 7; ASTON, II, 148, et FLORENZ, 43). Le *Hōō teisetsu* rapporte la même légende, en modifiant naturellement les dates (p. 8a). Il paraît résulter de ces textes qu'Eji a joué auprès de Shōtoku un rôle beaucoup plus important qu'Esō. D'autre part dans la notice de l'*Iyo fudoki* qui précède le texte même de l'inscription, Esō est qualifié de prêtre de Ko-rye, alors que, d'après le *Nihongi*, il venait de Pak-tchei et que c'était Eji qui était originaire de Ko-rye. C'est sans doute en s'appuyant sur des considérations de ce genre que KURITA (*loc. cit.*, p. 38) déclare péremptoirement que le texte de l'inscription est corrompu et qu'il faut lire Eji au lieu de Esō. Mais ces raisons ne sont point convaincantes : il faut remarquer en effet que c'est le rédacteur de l'*Iyo fudoki*, et non point celui de l'inscription, qui donne par erreur Esō comme originaire de Ko-rye.



et de Katsuragi no omi<sup>(1)</sup>, vint rendre visite au village d'Iyo<sup>(2)</sup>, et en vérité vit la source des Dieux<sup>(3)</sup> et admira cette merveille du monde. »

<sup>(1)</sup> On sait peu de chose de ce personnage, dont le nom personnel n'est pas donné par l'inscription. Il faut sans doute l'identifier avec le Katsuragi no omi Onara 葛城臣烏那羅 (ou 烏余良) que le *Nihongi* mentionne deux fois : en 587, comme l'un des chefs de l'armée qui, sous les ordres de Soga no Umako, vainquit Mononobe no Moriya (I. XXI, p. 366, col. 8; ASTON, II, 113); et en 591, comme l'un des quatre généraux de l'armée concentrée à Tsukushi pour envahir Silla et rétablir l'ancienne colonie japonaise de Mimana 任那 (*Ibid.*, p. 370, col. 10; ASTON, II, 119). Il y aurait eu ainsi un parallélisme remarquable entre la carrière de ce Katsuragi no Onara et celle du beau-père de Shōtoku, Kashiwade no Katabuko, dont nous avons parlé plus haut. Notons enfin que le *Hōō teisetsu* (p. 7 a) cite parmi les 7 grands temples fondés par Shōtoku le Katsuragi-dera 葛木寺, et ajoute : « Il (le Prince) l'accorda à Katsuragi no omi. » Ce personnage paraît donc avoir entretenu des relations assez étroites avec Shōtoku.

<sup>(2)</sup> *Iyo no mura*. Si le village où se trouve la source s'appelait bien Iyo à l'origine, il faut en conclure qu'il a donné son nom à la province et même, très anciennement, à l'île de Shikoku tout entière : mais ce n'est point une raison suffisante pour adopter l'étymologie aventureuse proposée par KURITA (*loc. cit.*, p. 39, col. 1), d'après lequel Iyo serait une contraction pour Izu-yu 出湯, « l'eau chaude qui jaillit ».

<sup>(3)</sup> *Kami no i*. L'*Iyo fudoki* (cf. KURITA, *Itsibun kōshō*, I. VI, p. 31) rapporte une légende qui justifie assez bien cette appellation. Le Dieu Ōnamochi no mikoto 大穴持命, voulant rappeler à la vie le Dieu Sukuna-hikona no mikoto 宿奈毗古那命 (sur ces deux divinités du Panthéon shintoïque, voir *Kojiki*, in CHAMBERLAIN, 85 et suiv., et *Nihongi*, in ASTON, I, 59 et suiv., et FLORENZ, *Japanische Mythologie*, 140 et suiv.), amena à cet endroit, par un conduit passant au travers de la mer, l'eau de la source de Hayami 速見 à Ōkita 大分. Il y fit baigner Sukuna-hikona qui revint aussitôt à la santé et se leva en chantant et en frappant du pied : la trace s'en voit encore sur une pierre près de la source. — Ōkita (dont le nom est prononcé aujourd'hui Ōita) et Hayami étaient déjà à l'époque où fut composé le *Bungo fudoki* et sont restés jusqu'à nos jours deux *kōri* de la province de Bungo, dans l'île méridionale de Kyūshū. Le *Bungo fudoki* mentionne dans la partie ouest du district d'Ōkita une source dite « source à vin », Sakamizu 酒水, dont l'eau avait la couleur du *sake* et un léger goût et guérissait les maladies de peau (KURITA, *Hyōchū kō-fudoki*, *Bungo fudoki*, p. 11, col. 4); et dans le district de Hayami, deux sources thermales, celle d'Akayu 赤湯泉, dont l'eau épaisse avait une teinte rouge à sa sortie de terre (*Ibid.*, p. 12, col. 11), et celle de Kuberi 玖倍理湯井, dont l'eau chargée de boue et noire était si chaude qu'on ne pouvait s'en approcher et que, sur ses bords,

Dans ce texte Hōkō est incontestablement un *nengō*. La 6<sup>e</sup> année de ce *nengō*, étant l'année *hi-no-e tatsu* 丙辰, correspond à l'année 596 de notre ère : par suite la 1<sup>re</sup> année aurait été notre année 591. Or la 31<sup>e</sup> année Hōkō ou Hōkōgwan de l'inscription du Shaka sanzō du Hōryū-ji correspondant à l'année 621 de l'ère chrétienne, la 1<sup>re</sup> année est bien, en ce cas aussi, l'année 591. On est donc autorisé à en conclure que, dans les deux inscriptions, c'est bien d'un *nengō* qu'il s'agit, et du même *nengō*, qu'il faut lire Hōkō. Que l'emploi en ait été très limité, puisqu'on n'en connaît pas d'autres exemples et que le souvenir n'en a point survécu même dans la « tradition du Hōryū-ji », nous l'accorderons volontiers. Il n'en est pas moins intéressant de constater que, plus de cinquante ans avant Taikwa, cette manière de compter les années, qui a eu tant de succès dans tous les pays de civilisation chinoise, avait été au Japon l'objet d'un timide essai, dû sans doute à l'initiative de Shōtoku ou des prêtres étrangers qui l'entouraient.

L'événement que l'institution de ce *nengō* était destiné à commémorer était incontestablement le triomphe du bouddhisme, que Shōtoku et Umako avaient assuré par le succès de leurs armes non moins que par leurs œuvres pies et leur prosélytisme. A ce point de vue il paraît bien difficile de ne pas rattacher à la même origine et par suite de ne pas rapporter à la même date l'institution de ce titre de période et la fondation du fameux temple Hōkō-ji 法興寺 (appelé aussi Gwangō-ji 元興寺, ou Asuka-dera 飛鳥寺 du nom

plantes et herbes se desséchaient (*Ibid.*, p. 13, col. 3). Toute la région de Beppu 別府 (sous-préfecture de Hayami) est encore célèbre de nos jours pour l'abondance et l'efficacité de ses eaux thermales (cf. CHAMBERLAIN and MASON, *loc. cit.*, p. 470). Toutefois les deux districts d'Ōkita et de Hayami étaient situés de part et d'autre de la baie de Beppu, qui échancre profondément le littoral de la

province, et l'on ne voit pas comment l'on pouvait parler de Hayami comme d'une partie d'Ōkita : s'il n'y a pas corruption du texte, il faut en conclure que les deux districts, déjà distincts au viii<sup>e</sup> siècle comme ils le sont restés depuis, ne l'étaient pas encore au moment où l'inscription fut rédigée, c'est-à-dire (bien qu'on ne puisse pas en fixer la date exacte) plus d'un siècle auparavant.

du lieu où il fut édifié). Une ancienne ordonnance citée dans l'*Iroha jirui shō* <sup>(1)</sup> le dit : « Ce temple est la place de l'épanouissement originel de la Loi bouddhique, le terrain du premier début du Saint Enseignement <sup>(2)</sup>. » Toutefois il faut reconnaître qu'aucune des dates que nous possédons sur les différentes phases de la construction du Hōkō-ji ne coïncide avec l'année 591. Les rares et courts fragments qui subsistent du *Gwangō-ji engi ryūki shizaichō* 元興寺緣起流記資財帳, composé en même temps que le *Shizaichō* du Hōryū-ji (747), ne contiennent malheureusement aucune date. D'après le *Nihongi*, le temple fut élevé par l'ō-omi Soga no Umako en conséquence d'un vœu qu'il avait fait avant la bataille où le grand adversaire du bouddhisme, Mononobe no Moriya, fut vaincu et tué, c'est-à-dire en l'année de notre ère 587 <sup>(3)</sup>. Toutefois la construction ne fut commencée que l'année d'après (588) <sup>(4)</sup> et prit de nombreuses années. Le Butsudō 佛堂, qui ne peut avoir été que le Sanctuaire principal, et la Galerie couverte (Shōrō 步廊), ne furent terminés qu'en 592 <sup>(5)</sup>; la Pagode ne dut être édifiée que l'année d'après (593), puisque c'est en cette année qu'on déposa des reliques dans son pilier central et qu'on dressa ce pilier <sup>(6)</sup>; et c'est seulement en 596 que la construction du temple fut achevée, et que les deux prêtres coréens, Esō et Eji, dont nous avons parlé, y établirent leur résidence <sup>(7)</sup>. En dehors du *Nihongi*, un seul texte nous donne une date pour la fondation du Hōkō-ji : c'est le *Jike engi* 寺家緣起, cité par l'*Iroha jirui shō*, d'après lequel il aurait été édifié par Shōtōku Taishi et Soga no Umako la 2<sup>e</sup> année du règne de Sujun, c'est-à-dire en 589. Mais si toutes ces dates encadrent bien la

<sup>(1)</sup> Nous avons déjà parlé de ce dictionnaire composé dans la seconde moitié du xii<sup>e</sup> siècle.

<sup>(2)</sup> 此寺佛法元興之場。聖教最初之地。

<sup>(3)</sup> Au début du règne de Sujun, mais l'année est comptée comme la 2<sup>e</sup> du règne de Yōmei (*Nihongi*, I. XXI,

p. 367, col. 3 et 10; ASTON, II, 114 et 115.)

<sup>(4)</sup> P. 369, col. 11; ASTON, II, 118.

<sup>(5)</sup> P. 371, col. 3; ASTON, II, 119.

<sup>(6)</sup> L. XXII, p. 372, col. 9; ASTON, II, 121-122, et FLORENZ, 2-3.

<sup>(7)</sup> P. 373, col. 11; ASTON, II, 124, et FLORENZ, 6.

1<sup>re</sup> année du *nengō* Hōkō (591), aucune ne tombe exactement cette année-là.

Plus généralement, aucun événement capital pour l'histoire des progrès du bouddhisme au Japon ne paraît avoir marqué l'année 591, si l'on s'en rapporte aux données du *Nihongi*. Le choix de cette année comme point de départ du premier *nengō* japonais reste donc inexpliquée. Cette constatation est à nos yeux une preuve nouvelle de l'incertitude qui règne pour cette période dans le récit et dans la chronologie du *Nihongi*.

## ADDITION

### À L'ARTICLE DE M. SYLVAIN LÉVI.

---

Depuis que mon article a été envoyé à l'impression, j'ai reçu du Gouvernement siamois, en don gracieux, entre autres textes, le commentaire du Niddesa, la Saddhammappajotikā. Je crois utile de reproduire ici la partie du commentaire qui se rapporte au passage du MahāNiddesa qui sert de base à mon travail.

(I, 347.) — *GumbaMarukantāraṃ catuvisati padāni raṭṭhanāmena vuttāni. Marukantāraṃ gacchatīti vālikakantāraṃ tārakasaññāya gacchati. jaṇṇupathan ti jānūhi gantabbamaggaṃ. ajapathan ti ajehi gantabbamaggaṃ. meṇḍapathe pi esonayo. saṅkupathan ti khāṇuke koṭṭetvā tehi okkamitabbaṃ khāṇumaggaṃ taṃ tacchamāno pabbatapāde ṭhatvā ayasiṅghātakam yottena bandhītvā uddham khīpītvā pabbate laggāpetvā yottenārūya vajiraggena lohadaṇḍena pabbatam vijjhītvā khāṇukam koṭṭetvā tattha ṭhatvā siṅghātakam ākaṇḍhītvā puna upari laggāpetvā tattha ṭhito cammayottaṃ olambetvā taṃ ādāya otarītvā heṭṭhimakhāṇuke sandhītvā vāmahatthena yottam gahetvā dakkhiṇahatthena muggaraṃ ādāya yottaṃ paharītvā khāṇukam niharītvā punar abhiruhati etenupāyena pabbatamatthakaṃ abhirūya parato otaranti purimanayeneva paṭhamam pabbatamatthake khāṇukam koṭṭetvā cammapasibbake yottaṃ bandhītvā khāṇuke veḥetvā sayam antopasibbake nisīdītvā makkaṭakānaṃ suttavisajjanākāreṇa yottaṃ viniveḥetvā otarati. tena vuttaṃ khāṇuke koṭṭetvā tehi okkamitabbaṃ maggaṃ ti. Chattapathan ti cammachattena vātaṃ gahetvā sakūṇehi viya otarītabbaṃ maggaṃ. Vaṃsapathan ti veṇugumbaṃ chedanasatthena chindītvā rukke pharasunā koṭṭetvā maggaṃ karonto veḥuvane nissenim katvā veḥugumbe āruya veḥum chindītvā aparassa veḥugumbassa upari pātetvā veḥugumbamatthakeneva gantabbam maggaṃ sandhāya vaṃsapatham gacchatīti vuttan ti vedītabbaṃ. gavesanto na vīdati alābhamūlakam pi dukkham. . .*

De Gumba à Marukantāra, vingt-quatre mots qui sont des noms de pays. *Marukantāra*, c'est la lande de sable. *Jaṇṇupatha*, c'est le chemin où on marche sur les genoux. *Ajapatha*, c'est le chemin où on va sur des boucs. Pour *meṇḍapatha*, même procédé d'explication. *Saṅkupatha*, c'est le chemin où on descend en enfonçant des pieux; pour installer ce chemin, quand on est au pied de la

montagne, on attache un crochet de fer à un lien; on le lance en l'air de façon qu'il s'accroche à la montagne; on grimpe avec le lien; avec une tige de fer qui a une pointe de diamant on fait un trou dans la montagne, et on y enfonce un pieu; une fois là, on tire à soi le crochet, puis on le lance plus haut en laissant retomber le lien de cuir; on le prend en main et on le fixe au pieu inférieur; de la main gauche on prend le lien, de la droite un marteau; on frappe sur le lien jusqu'à ce que le pieu soit arraché; on grimpe encore, et par ce moyen on arrive jusqu'au sommet de la montagne où on enfonce le pieu; on attache le lien à un sac de cuir qu'on fixe au pieu; on s'installe à l'intérieur du sac; à la façon des araignées qui déroulent leur fil, on laisse se dérouler le lien pour descendre. C'est pourquoi il est dit que c'est un chemin où il faut enfoncer des pieux pour redescendre. *Chattapatha*, c'est le chemin où on descend à la manière des oiseaux en se servant d'un parasol de cuir pour recueillir le vent. *Vaṁsapatha*, c'est-à-dire qu'on coupe un bouquet de bambous avec le tranchant d'une épée, on enfonce ces bambous dans des arbres au moyen d'une hache; on se fait ainsi un chemin avec une échelle de bambous; une fois monté dans le bouquet de bambous, on coupe un bambou, on le fait tomber sur un autre bouquet de bambous et on passe ainsi par le haut des bouquets de bambous; c'est pourquoi on donne à ce chemin le nom de vaṁsapatha. Mais il a beau chercher, il ne trouve pas; il souffre de ce manque à gagner...

L'auteur de ce commentaire, Upasena, écrit en l'an 26 du règne de Siri Saṅghabodhi [Vijayabāhu I], soit 1080 A. D. On voit par sa description du *saṅkupatha* qu'il connaissait encore directement ou indirectement, des récits analogues à celui qu'a conservé le *Bṛhatkathā Ślokaśaṁgraha*. L'explication qu'il donne du *chattapatha* ajoute un trait nouveau, et intéressant pour l'histoire du vol; il s'agit clairement de l'emploi du parachute. Son silence sur les derniers termes de l'énumération : *sakuṇapatha*, *mūṣikāpatha*, *daripatha*, *vettādhāra*, prouve non moins clairement qu'il ignorait autant que nous la valeur de ces dénominations.

---

L'épisode du *Bṛhatkathā-Ślokaśaṁgraha* que j'ai analysé sup. p. 37 et suiv. a été depuis publié et traduit intégralement par M. Lacôte dans le troisième fascicule de son édition, XVIII, vi, 423 et suiv.

# TABLE

## DES MATIÈRES ET DES PLANCHES.

### TOME PREMIER.

	Pages.
L. AUROUSSEAU, <i>Deux paons se sont envolés</i> ....., poème chinois du début du iii <sup>e</sup> siècle, traduit et annoté.....	1
J. BLOCH, Le nom du riz.....	37
BONIFACY (Lieutenant-colonel), Une mission chez les Mán (d'octobre 1901 à la fin de janvier 1902).....	49
A. CABATON, A propos d'une langue spéciale de l'Indochine.....	103
E. CHASSIGNEUX, Le canal de Cùu-yên.....	125
G. COEDÈS, Tablettes votives bouddhiques du Siam (avec 15 planches : I, Bud- dha assis et moules à Brah Bimb; II, Représentations diverses du Grand Miracle; III, Le Grand Miracle de Cṛāvastī; IV-VII, Buddhas assis; VIII, Ava- lokiteçvara; IX, Buddhas; X-XI, Panthéon mahâyânique; XII-XIII, Buddhas marchant; XIV, Buddhas; XV, Buddha sous l'aspect du Rājādhirāja)....	145
G. CORDIER, <i>Cung oán ngâm khúc</i> , poème annamite traduit et annoté.....	169
P. DEMIÉVILLE, La musique éame au Japon (avec 3 figures de danseurs)....	199
L. FINOT, Lokeçvara en Indochine (avec 10 planches : I-VI, Lokeçvara; VII, Nāk Pān; VIII, Mains et pieds; IX-X, Monuments bouddhiques).....	227
A. FOUCHER, Notes sur l'itinéraire de Hiuan-tsang en Afghanistan (avec 3 cartes : I, Vallée de Bāmiyān; II, Kapiça septentrional; III, Itinéraire de Hiuan-tsang en Afghanistan).....	257
V. GOLOUBEV, Le Harihara de Mahā Rōsēi (avec 2 planches et 2 figures : pl. I et fig. 1, a et b, Harihara de Mahā Rōsēi; II, Idole khmère).....	285
G. GROSLIER, Note sur la sculpture khmère ancienne (avec 4 planches : I, Bud- dhas trouvés à Romlok; II, Tête de Buddha et masques en mortier; III, Bud- dha et divinité; IV, Buddha et buste; fig. 1, Buddha trouvé à Tuol Lān)....	297

S. KARPELÈS, Un épisode du Rāmāyaṇa siamois.....	315
L. DE LA VALLÉE POUSSIN, La controverse du temps et du pudgala dans le Vijnānakāya.....	343

## TOME SECOND.

Sylvain LÉVI, Ptolémée, le Niddesa et la Brhatkathā.....	1
H. MARCHAL, Pavillons d'entrée du Palais Royal d'Añkor Thom (avec 11 dessins et 10 planches : I, Pavillon d'entrée de la façade orientale; II, Plan du pavillon d'entrée de la façade orientale; III, Corniche intérieure des salles latérales du pavillon d'entrée principal [face Est]; IV, Pavillon d'entrée Est de l'enceinte Sud; V, Pavillon d'entrée Ouest de l'enceinte Nord; VI, Élévation restituée des pavillons d'entrée des faces Nord et Sud; VII, A, Bande verticale décorant les murs extérieurs; B, Bandes verticales décorant les pilastres; VIII, Décor de colonnettes et pilastres des portes; IX, A, Linteau du porche de la salle centrale du pavillon principal; B, Motif central du même linteau; X, Pavillon d'entrée Ouest de l'enceinte Sud).....	57
G. MASPERO, La géographie politique de l'Indochine aux environs de 960 A. D. (avec une carte).....	79
H. MASPERO, Le roman de Sou Ts'in.....	127
C. B. MAYBON, Quelques documents inédits concernant Pierre Poivre.....	143
J. DE MECQUENEM, Sur quelques principes d'architecture cambodgienne (avec un plan de la Terrasse et de la Place royale d'Añkor Thom).....	159
NGUYỄN-VĂN-TỐ, L'argot annamite de Hanoi.....	171
H. PARMENTIER, Origine commune des architectures hindoues dans l'Inde et en Extrême-Orient.....	199
P. PELLIOU, Quelques textes chinois concernant l'Indochine hindouisée.....	243
J. PRZYLUŚKI, La princesse à l'odeur de poisson et la nāgī dans les traditions de l'Asie orientale.....	265
E. SENART, La théorie des guṇas et la Chāndogya Upaniṣad.....	285
G. SOULIÉ DE MORANT, Le problème des bronzes antiques de la Chine.....	293
G. TOUSSAINT, Le Padma Thaṅ Yig, chapitres xxiii-xxxvi.....	313
M. E.-L. LULIUS VAN GOOR, Notice sur les ruines de Panataran et les récents travaux de restauration (avec 10 planches : I, Plan du Candi Panataran; II, Vue du temple; III-X, Le temple avant et après la restauration).....	375



TABLE DES MATIÈRES ET DES PLANCHES. 435

J.-Ph. VOGEL, Gaṅgā et Yamunā dans l'iconographie brahmanique (avec 7 planches : I-II, Bajaurā; III, Temple de Kharoḍ; IV, Grotte de Candragupta; V, Stūpa de Sānchi; VI, Sculptures du Musée de Lucknow; VII, Gaṅgā; VIII, Varāha-avatāra).....	385
CL.-E. MAITRE, Une inscription japonaise de l'an 623 .....	403
Addition à l'article de M. Sylvain LÉVI.....	431